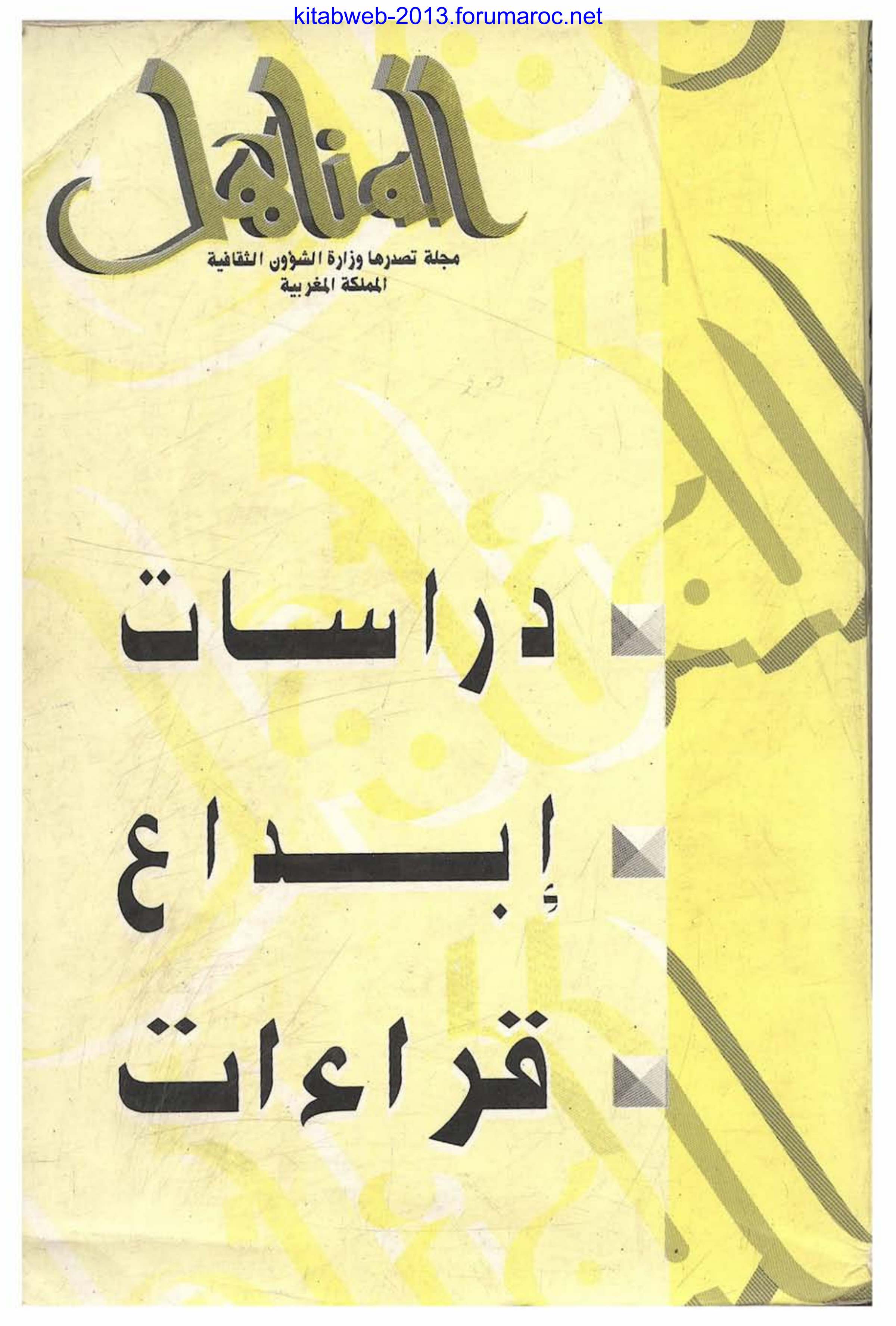


kitabweb-2013.forumaroc.net
المناهل
مجلة تصدرها وزارة الشؤون الثقافية
المملكة المغربية
دراسات
إبداع
قراءات



تصدرها وزارة الشؤون الثقافية

العدد55 : السنة الثانية والعشرون، صفر1418 . يونيو1997

أسسها : الحاج مَحمد أبا حنيني سنة 1974

تولى إدارتها : محمد الصباغ
المهدي الدليرو


المناهل

الفهرس

تهنئة

للمناسبة عَلاء تستصحب أعيان الكلم ،
وتحث الخاطر للتعبير عن ولاء صحيح المعتقد ،
تبغيه «**المناهل**» هيئة وأقلاما ، عميقا راسخًا ،
تربطه بالعقل والقلب أسباب ونَسَب .

وعيد الشباب الذي يخلد هذا العام الذكرى
الثامنة والستين لميلاد أمير المؤمنين

جلالة الملك الحسن الثاني

مد الله في عمره ؛ مناسبة تجدّد الامل وتفتّق
سبل السعي إلى كل مُنبِس ، وتشحذ الهِمَّة
لتحقيق المختار المجتبى الذي ارتضيتموه
يا مولاي ، لهذا الوطن ليتبوأ في عهدكم من
الفضائل ذُراها ، وأنتم الذين جعلتم خدمة
هذا البلد بابا لاكتساب الحمد ، ووجدتم في

لصعم المجاهدة لذلة، بلا حفظتكم عين
الرحمان بالهيبة وأحاطتكم رعاية وحفظا.
دعاؤنا أن نعطى فيكم سؤلنا بالبقاء
المديد، يتعهدكم الباري بالولي الرفيع،
ويلهمكم كل مايكسبكم، يامولاي،
رضا رب العالمين، وأن يقر عينكم بولي
عهدكم الجليل الأمير الأنجب صاحب
السمو الملكي الأمير سيدي محمد، وصنوه
الأسعد المولى الرشيد، وأن يحيط الباري
تعالى كافة أفراد العائلة الملكية الشريفة
برعايته وصونه المستديمين، إنه سميع
مجيب وبالدعاء جدير.

والله خير الحافظين

المناهل

دراســـات

مدينة سلا : حضارة وثقافة

محمد حجي(*)

تصف المصادر القديمة مدينة سلا بأنها مدينة أزلية والأزل - كما هو معلوم - القدم البعيد الموغل الذي لا يكاد يعرف أوله. والله تعالى وحده القديم الأزلي الذي لا أول له. وتؤكد الأدلة الأثرية قيام حياة إنسانية في منطقة سلا منذ عشرات آلاف السنين. فجمجمة إنسان سلا التي عثر عليها في مقلع دار القايد بلعروسي على بضع كيلو ميترات من المدينة قدر العلماء بعدها الزمني بـ 165.000 سنة. وإذا كانت المصادر التاريخية تتفق على أن سلا كانت موجودة قبل مجيء الرومان إلى هذه البلاد فإنها تختلف في تحديد العصر الذي أسست فيه. يذكر البعض أن سلا فينيقية، فتكون إذن من المراكز التجارية التي أسسها الفينيقيون على سواحل المغرب في القرن الحادي عشر قبل الميلاد مثل طنجة ولكسوس بضاحية العرائش. يزكي ذلك موقع سلا الجغرافي داخل نهر صالح للملاحة غير بعيد عن المحيط وهي الخصائص الطبوغرافية التي كانت تلائم الفنيقيين لإقامة قواعدهم التجارية. ويرى آخرون أن سلا قرطاجية أسسها حانون أثناء رحلته الشهيرة في القرن الخامس قبل الميلاد. ومعلوم أن رحلة حانون، على الرغم من تضارب الأقوال حولها، تعد أقدم وثيقة مكتوبة بالنسبة للمغرب بصفة خاصة، ولو أن نصها الأصلي الذي احتفظ به منقوشا على صفائح معدنية معلقة بمعبد الإله بعل ستيرن Baal Saturne (كرُونوص) في قرطاج فُقد، وإنما وصلت إلينا ترجمته الإغريقية المختصرة التي توجد منها اليوم نسختان في روما ولندن. تنص مقدمة الرحلة على أن القرطاجيين قرروا أن يبحر حانون إلى ما وراء أعمدة هرقل ويؤسس مدنا قرطاجية، فأبحر في ستين سفينة ذات خمسين مجذافا رفقة 30000 من الرجال والنساء وما يلزم

* أستاذ جامعي (سابقا) بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

من الأقوات. وقد أنشأ حانون سبع مستعمرات سماها ووصف مواقعها، ولو أن تحديدها بالضبط يصعب اليوم لتغير الأسماء وتشابه المواقع، لكن علماء الآثار اجتهدوا في عملية التحديد اعتمادا على المسافات والأوصاف الواردة في الرحلة. ومن هذه المدن التي أسسها حانون وعمرها ببعض الأسر القرطاجية أرامْبِيز ARAMBYS التي تعني المصب عند مارسي Marcy وتطابق سلا أو شالة، وسنرجع إلى مسألة الخلط بين الاسمين.

أتساءل هنا عن العلاقة العددية بين المستعمرات السبع في رحلة حانون وما تحتفظ به الذاكرة الشعبية في مدينة سلا وعند شعراء الملحون عموما من كون سلا تعدّ من المدن السبع القديمة بالمغرب (سبعْ مْدون).

وتاتي بعد هذا المرحلة الرومانية التي عملت على تجنيس المدن المغربية وإعطائها طابعا رومانيا بعد القضاء على قرطاجة سنة 146 ق م، وذلك بإسكان مجموعات رومانية في المدن المغربية وإقامة علاقات بينهم وبين الأهالي الموريين، والعمل على تحويل هؤلاء تدريجيا إلى مواطنين رومانيين. وبعد مرور قرنين على احتلال روما للمغرب الكبير وقيام ثورات أتعبتها قررت في حدود سنة 44م تقليص مناطق نفوذها وترسيخ احتلالها المباشر عن طريق تقسيم موريتانيا الطنجية غرب نهر ملوية. (المغرب) وموريتانيا القيصرية شرق ملوية (الجزائر). كانت مدينة سلا (شالة) تكون الحد الجنوبي الأقصى لموريتانيا الطنجية، تقيم فيها فرق من الخيالة والمشاة والرماة، ويمر بجنوبها الخط الدفاعي الحدودي الليمسLIMES الذي يبتدئ من تامودة (تطوان) شمالا وينزل جنوبا إلى منطقة سلا حيث يمتد في الصفة الجنوبية لنهر أبي رقراق على مسافة نحو 20 كلم من البحر إلى عكراش.

سلا أو شالة قد يكون الاسمان في الأصل اسما واحدا اختلف فقط نطقهما بإهمال السين أو إعجامها، كما هو الشأن في مدينة قادس وقادش القرطاجية أيضا بشبه الجزيرة الإيبيرية ، وقد نبه على ذلك بعض المؤلفين العرب كصاحب الاستبصار من القرن السادس. وفي العصر الروماني كانت مدينة سلا على الضفة اليمنى للنهر تدعى سلا كولونيا تقابلها شالة على الضفة اليسرى. ولعل شالة ـ بموقعها المرتفع على

الربوة ـ كانت كحصن ومرقب تعزز من جهة الخط الدفاعي الحدودي الممتد حولها (الليمس) وتحرس المدينة القائمة على السهل تحتها (سلا). ومهما يكن من أمر فقد ظلت سلا وشالة قائمين إلى الفتح الإسلامي. وتذكر كتب التاريخ أن الأمير يوليان الغماري حاكم سبتة من قبل قوط إسبانيا قام بتسليم مدينة سلا إلى طارق بن زياد مولى الفاتح موسى بن نصير والي افريقية من قبل الأمويين.

وبعد ذلك أصبحت سلا مقر إمارة إدريسية تابعة لملكة فاس على إثر وفاة إدريس الأزهر سنة 828/213. يشمل نفوذها شالة وبلاد تامسنا وأزمور. وفي خضم الاضطرابات التي عمت المغرب في مطلع القرن الرابع (10م) بسبب انحلال الدولة الإدريسية قام بنو يفرن بزعامة موسى بن أبي العافية بالاستيلاء على فاس والقضاء على المراكز الإدريسية في الأقاليم، ومنها مدينة سلا خربوها وعفوا على آثارها. فكان ذلك نهاية سلا القديمة واختفاءها من خارطة المنطقة.

نتج عن طمس معالم سلا القديمة وقيام سلا الجديدة في موقع قريب منها عند المصب كما سنرى، أن ظن بعض المؤرخين والرحالة المتأخرين القصيري النظر أن لا وجود لسلا قديمة، وأن شالة التي بقيت قائمة على الربوة هي العتيقة وحدها وهي شالة وسلا في نفس الوقت، وراحوا يؤولون النصوص التي تعارض رأيهم الخاطئ تأويلا بعيدا أو يتجاهلونها. فبالإضافة إلى ما نصت عليه مصادر التاريخ القديم المشار إليها آنفا، هناك نصوص صريحة لبعض الرحالة العرب القدامى المعاصرين لسلا القديمة كابن حوقل البغدادي الذي زار المغرب والأندلس سنة 331هـ/942م وقال في رحلته عن سلا إنها خربت في أوائل القرن الرابع (10م) وكأبي عبيد البكري الأندلسي الذي تحدث في كتابه المسالك والممالك عن وادي سلا ومدينة سلا القديمة عاصمة إمارة عيسى بن إدريس بن إدريس. على أن الشاهد الأثري الحاسم هو ما عثر عليه في السنة الماضية أثناء بناء طريق المدار الخارجي بالولجة والمتمثل في قاعدة باب روماني كبير وأجزاء من السور مع قطع من الفخار وغيره من الآثار الرومانية. الأمر الذي يحتم القيام بحفريات أركيولوجية في منطقة الولجة للكشف عن سلا القديمة في مستوياتها الإسلامي والروماني والقرطاجي ـ الفينيقي.

وفي انتظار هذه الحفريات التي من شأنها أن تزيح الستار عن معطيات حضارية جديدة ترد الاعتبار لسلا القديمة وتغني البحث التاريخي القديم بالمغرب عموما، يمكن القول إن عددا من مكونات العنصر البشري في سلا هي ولا شك من رواسب الحضارة الفنيقية ـ القرطاجية، كالإقبال على التجارة والفلاحة. فالفينيقيون هم رواد التجارة في العالم بدون منازع. وهم الذين طوروا الفلاحة وحملوها إلى المراكز التي خاضوا غمار البحار للوصول إليها، ويعد كتاب العالم القرطاجي مَاگون Magon أقدم تراث إنساني في هذا الميدان. أبقى عليه الرومان، دون سائر الآثار الفكرية التي أحرقوها في قرطاج، وترجموه إلى اللاتينية فكان مصدرهم ومن اتصل بهم من الأمم والشعوب في الزراعة والغراسة وطرق الري.

ولنتحدث الآن عن سلا الحديثة القائمة بين شاطئ البحر ومصب النهر التي نعيش فيها، لنقف قليلا عند بعض المحطات الحضارية الكبرى.

أسست سلا الحديثة في أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس للهجرة (10 ـ 11م) واشترك في تأسيسها عنصران : بنو عشرة، وهي أسرة عريقة في المجد والثراء تنتمي إلى الكاتب النابه أحمد بن مدبّر البغدادي أخي إبراهيم وزير المعتمد على الله العباسي، وبنو يفرن الزناتيون الذين ورثوا ملك الأدارسة. شيد بنو عشرة الحي المحيط بالجامع الكبير في حومة الطالعة، وبنو يفرن حي زناتة في الشمال الغربي للجامع، واتخذوا من سلا الجديدة حاضرة لإمارتهم التي امتد نفوذها من فاس إلى تادلا وأغمات عبر الدير وقدم الأطلس الكبير. وإذا كان الزناتيون أبطال حرب أبلوا البلاء الحسن في مقاومة زيغ البرغواطيين في تامسنا، فإن بني عشرة كانوا علماء أدباء كرماء تقاطر عليهم الكتاب والشعراء من الأندلس يمدحونهم وينوهون بحضارتهم سلا وقصرهم المشيد الذي يبدو أنه كان على جانب عظيم من السعة والفخامة، وشجعت الصلات السخية التي كان العشريون يمدون بها قصادهم على تزايد عدد الأدباء في أبوابهم، وانتقال بعضهم إلى الاستقرار في مدينة سلا مدة قصيرة أو طويلة. كان ذلك منطلق حياة أدبية سرت في شرايين سكان المدينة، ومكنتهم من التعرف عن قرب على كبار شعراء العدوة من أمثال أبي بكر محمد ابن سوار الإشبوني، وأبي جعفر أحمد بن عبد الله المعروف بالأعمى

التطيلي، وأبي إسماعيل ابن ولاد، وعيسى بن الوكيل اليابري، وعبد الجبار ابن حمديس الصقلي.

ونشير إلى أن بني عشرة، سواء قاسم المؤسس، أو بنوه وأحفاده كانوا فقهاء أدباء يحاورون الشعراء ويساجلونهم، وأن حصيلة هذه الأدبيات المتعلقة بسلا وأمرائها العشريين حصيلة ضخمة تشتمل على أشعار وموشحات ومساجلات تمثل نمطا طريفا من الأدب الأندلسي ـ المغربي على عهد ملوك الطوائف ودولة المرابطين.

ولما جاءت دولة المرابطين وأنهى يوسف بن تاشفين مسألة برغواطه وشرد بهم من خلفهم قضى على بني يفرن في سلا، في إطار توحيد المغرب، وجعل منصب القضاء في سلا وقفا على العشريين يتوارثونه، وأسند إلى بعضهم القضاء خارج سلا. وكان القضاة ـ كما هو معلوم ـ في قمة هرم السلطة والجاه والثروة على عهد المرابطين. لذلك عمل الموحدون، إلى جانب حملاتهم العسكرية، على القضاء على الفقهاء والقضاة عُمُدِ الدولة وركائزها بعد أن اتهموهم بالتجسيم والتقليد والمروق من الدين بسبب إعراضهم عن كتاب الله وسنة رسوله والاستعاضة عنهما بأقوال فقهاء المالكية وفروع هذا المذهب. وأصاب شرر الفتنة بني عشرة فاختفوا دون أن يعلم أحد بمصيرهم.

عرفت الحياة المادية والفكرية في سلا الحديثة تطورات أساسية خلال القرنين الهجريين السادس والسابع (12 ـ 13م) واندمجت المدينة أكثر في محيطها القريب والبعيد، فبعد فترة قصيرة من النفور ومقاومة الدولة الناشئة تمنعت فيها سلا على الموحدين وثار ضدهم محمد ابن هود الماسي السلاوي، انتهى الخلاف بهدم أسوار المدينة، واتخذ الخليفة عبد المومن من سلا دار مقام له بعد مراكش يقيم في قصر بني عشرة الأسابيع والشهور لاستقبال وفود الأندلس والإشراف على أطراف دولته الشمالية والشرقية، وتجييش الجيوش وتعبئة الأساطيل لتمهيد أقطار المغارب. ومات عبد المومن في سلا سنة 1163/558 بعد أن اجتمع له فيها 480.000 فارس وراجل انتشروا في الضفة الجنوبية للنهر ـ وكانت الرباط لم تبن بعد ـ إلى عين غبول، وفي ضواحي مدينة سلا إلى حلق المعمورة، كان يريد العبور بهم إلى الأندلس لوضع حد للزحف المسيحي.

وهذا الاهتمام وهذه الحركة الغير العادية التي عرفتها مدينة سلا مع طلائع الموحدين كان لهما انعكاس إيجابي على الحياة العامة بالمدينة، واقتصادياتها واتصالاتها بالخارج وعن ذلك يحدثنا الجغرافي الشريف الإدريسي السبتي في نزهة المشتاق، وهو معاصر للأحداث قائلا : "وسلا الحديثة على ضفة البحر الملح منيعة من جانب البحر لا يقدر أحد من أهل المراكب على الوصول إليها من جهته، وهي مدينة حسنة حصينة في أرض رمل، ولها أسواق نافقة وتجارات، ودخل وخرج، وتصرف لأهلها، وسعة أموال، ونمو أحوال، والطعام بها كثير رخيص جدا، وبها كروم وغلات وبساتين وحدائق ومزارع، ومراكب أهل إشبيلية يقصدونها بالزيت الكثير وهو بضاعتهم، ويتجهزون منها بالطعام إلى سائر بلاد الأندلس الساحلية... وفي هذا الوادي أنواع من السمك وضروب من الحيتان، والحوت بها لا يكاد يباع ولا يشتري لكثرته وجودته، وكل شيء من المأكولات في مدينة سلا موجود بأيسر القيمة وأهون الثمن".

وكان ليعقوب المنصور ثالث الخلفاء الموحدين نفس التجاوب والتعاطف مع مدينة سلا، ففيها بويع بعد رجوعه من الأندلس، وشيد جامعها الأعظم على أنقاض جامع بني عشرة، إثر انتصاره في معركة الأرك سنة 1196/593. كان يعمل في بناء هذا الجامع ونقل حجارته سبعمائة أسير من أسارى الإفرنج في قيودهم، وبنى في الجهة الجوفية من الجامع مدرسة عظيمة تعد من أوليات المدارس العلمية العتيقة بالمغرب. واهتم بمنطقة سلا على العموم، فأسس في نفس الفترة على الضفة الجنوبية مدينة رباط الفتح، وأعمر قبل ذلك سهول تامسنا وأزغار الغرب بقبائل الأعراب الهلالية التي أتى بها من تونس.

كان ذلك كله بردا وسلاما على مدينة سلا الحديثة، التي اتسع عمرانها وازدادت ساكنتها بمن دخلها من طارئين حضريين وبدويين، وأصبحت أم مدن المنطقة ينسب إليها الرباط (رباط سلا) والقصبة (قصبة سلا) وشالة (شالة سلا) وتسمى مجتمعة "مدن سلا" سواء في كتب التاريخ والوثائق الإسلامية والأوربية إلى القرن الثاني عشر الهجري (18م). وعرفت الحركة الفكرية في سلا قفزة نوعية بسبب تخلي الموحدين عن سياسة احتكار القضاء بمدينة سلا لأبنائها، واستقدموا إلى هذه العدوة عددا من فقهاء

الأندلس المحدثين الذين تكيفوا مع تعاليم المهدي ابن تومرت القاضية بفتح باب الاجتهاد والرجوع إلى الكتاب والسنة في استنباط الأحكام وعدم التقيد بفروع المذهب المالكي، فانتظمت حلقات التدريس على النمط الموحدي الجديد، سواء في الجامع أو في المدرسة، وكان في طليعة المدرسين النابهين تلميذ ابن رشد قاضي سلا عبد الله بن سليمان ابن حوط الله المالقي (تـ. 612 ـ 1215). كان يدرس كتاب سيبويه في النحو والمستصفى لأبي حامد الغزالي في أصول الفقه فضلا عن علوم القرآن والحديث.

وإذا نظرنا إلى حالة مدينة سلا في العهد المريني، وهو يمتد على نحو ثلاثة قرون (من منتصف القرن السابع إلى منتصف العاشر (13 ـ 16م) فإننا نجدها في تطور مستمر بالرغم على الأزمات والكوارث السياسية والطبيعية التي أصابتها، ونلاحظ بروز ظاهرتين حضاريتين أصحبت منذ هذا التاريخ تطبعان المدينة ولا تنفكان عنها :

أولاهما ظاهرة أخلاقية تتمثل في انتشار الزهد والصلاح وذلك تطور طبيعي للحركة الصوفية النشيطة التي عرفتها المدينة خلال القرن السادس (12م). فما زالت أصداء الشيوخ الكبار (رجال البلد) تتردد في جميع الأوساط، أمثال سيدي بلعباس : أحمد بن محمد بن يوسف دفين باب فاس، وسيدي موسى أبي موسى الدكالي دفين ساحل البحر، وسيدي الحاج عبد الله من بني عشرة دفين باب حسين وغيرهم ممن تحدث عنهم ابن الزيات التادلي في كتاب التشوف.

والجديد في هذا العصر أن مدينة سلا اشتهرت داخل المغرب وخارجه كمكان مفضل للخلوة والعبادة والنسك، وانتقل إليها عدد من الشيوخ العارفين والمريدين السالكين، وعلى رأسهم العالم الصالح قمة الزهد والورع سيدي بنعاشر : أحمد بن محمد ابن عاشر الشميني الأندلسي.

يتعذر الحديث عن تطور التصوف في هذه الفترة بمدينة سلا خلال تراجم رجاله، لذلك نحيل من يتشوف للتعرف على مصدرين أساسيين معاصرين، جاء مؤلفاهما إلى سلا في إطار السياحة الصوفية وتحدثا عن صلحائها وزواياها وأضرحتها، وأولهما محمد بن أبي بكر الحضرمي (تـ. 1385/787) من سبتة مؤلف السلسل العذب والمنهل

الأحلى، نشرته في السنوات الأخيرة الخزانة العلمية الصبيحية. والثاني أحمد الخطيب ابن قنفد (تـ. 810/1407) من قسنطينة مؤلف أنس الفقير وعز الحقير نشره المركز الجامعي للبحث العلمي بالرباط سنة 1965 بتحقيق الأستاذين محمد الفاسي وأدولف فور. ولا يمكن إغفال مؤلف معاصر آخر عاش متزهدا متصوفا في سلا بعد أن ترك الرآسة والوزارة، هو لسان الدين ابن الخطيب الغرناطي الذي لا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته، وهي تربو على الخمسين، من حديث عن سلا وصلحائها ومعالمها الحضارية.

وتميز التصوف في سلا أيام بني مرين بظاهرة فريدة تخالف ما هو متعارف من إقامة الزوايا من طرف الشيوخ والمريدين أنفسهم لتكون لهم دار عبادة وتربية ومقام للزائرين والمنقطعين. ذلك أن السلطان أبا عنان أسس زاوية النساك بظاهر مدينة سلا لإيواء العباد والزهاد من المتصوفة. وخصص لهم جرايات سخية تقوم بحاجياتهم المعاشية. وهذا ما يبطل زعم بعض المستشرقين الذين يقولون إن تأسيس المرينيين للمدارس إنما كان لمحاربة الزوايا والحد من نفوذ الشيوخ بخلق تجمعات طلابية في المدارس تعادل تجمعات المريدين في الزوايا.

الظاهرة الحضارية الثانية بسلا في هذا العصر تتمثل في تقدم الصناعات والمعارف بفضل المؤسسات التي أقامها ملوك بني مرين بهذه المدينة. كدار الصناعة من عمل يعقوب بن عبد الحق، ومدرسة الطالعة من إنشاء أبي الحسن، والمدرسة الطبية أو المارستان من عمل أبي عنان. وأرى أن لعناية هؤلاء الملوك بسلا علاقة بظاهرة التصوف الأولى، إذ كان لهم اعتقاد في أولئك الصالحين، ومطارحات أبي عنان مع الشيخ ابن عاشر معروفة في كتب التاريخ والمناقب.

أسست دار الصناعة سنة 659/1261 لبناء السفن الجهادية والتجارية على المستوى الوطني، وأصبح الصناع السلويون (البلالطية) يبنون سفنا شراعية ضخمة لا نتوفر على أعدادها، ولكن الإشارات التاريخية تدل على أن السفن التي خرجت من باب المريسة أمكنها منذ العقود الأولى أن تعيد التوازن إلى الأسطول المغربي. فقد تمكن المؤسس يعقوب بن عبد الحق المريني من الجواز إلى الأندلس أربع مرات صحبة جيشه الجرار لإنجاد المسلمين وإيقاف الممالك النصرانية عند حدها. وهاجمت أساطيل أبي

الحسن المريني سفن المسيحيين في بحر الزقاق وحطمتها، وفي سنة 1340/740 جاز أبو الحسن المريني من سبتة إلى الأندلس، ومعه ستون ألفا من الجند "فانتظمت الأساطيل سلسلة واحدة من العدوة إلى العدوة... ولما تكاملت العساكر بالعبور أجاز هو في أسطوله مع خاصته وحشمه". ونزل بساحة طريف ولو أن الله محص المسلمين في هذه المعركة. وبعد ثمان سنوات رحل أبو الحسن إلى تونس برا لتفقدها وتمهيدها، ورجع منها بحرا في ستمائة سفينة.

وبنيت المدرسة المرينية بالطالعة سنة 1314/742 من طابقين، طابق أرضي به صحن جميل مفروش بالزليج الرفيع تحيط به أروقة مفتوحة، وتتصدره من جهة القبلة قاعدة للصلاة والدراسة. وطابق علوي به بيوت لسكنى الطلبة، وأكثر من كان يقيم بها الطلبة الأفاقيون الذين يشدون إليها الرحال من البوادي وحتى من الحواضر.

وقد ذكر ابن علي الدكالي في التقييد الذي خصصه لتاريخ هذه المدرسة بأن عدد أساتذتها وطلبتها كان كثيرا جدا بسبب وفرة الأحباس التي أوقفها عليها أبو الحسن المريني بسلا والرباط فكانت الأموال التي تتجمع من مستفادها توزع بسخاء على المدرسين والمتعلمين، وأفاد ابن الخطيب في كتابه مثلى الطريقة أن أهل سلا في غصره (منتصف القرن الثامن (14م) "كانت لهم مشاركة كبرى في سائر العلوم واختصاص ببعضها التي لا يتعاطاها سواهم إذ ذاك". والدليل على هذا الاختصاص أن أعيان علماء فاس وغيرها كانوا يرحلون إلى سلا لأخذ الطب والتصوف عن أساتذتها وشيوخها.

أما المدرسة البوعنانية أو المارستان بحومة باب حساين فهي مدرسة متخصصة في الطب والصيدلة أسست سنة 1356/757 على غير نمط المدارس الأخرى، تحيط بفنائها الواسع بيوت أرضية وعلوية، بعضها لتعليم الطلبة وتحضير الأدوية المفردة والمركبة، وبعضها لإيواء المرضى الذين يقيمون بها في سعة من العيش ويتلقون العلاج إلى أن يتم برؤهم. ومن أشهر أطباء هذا المارستان الطبيب عمر ابن غياث السلاوي المعروف في لسان العامة بسيدي مغيث، والطبيب أبو الفضل العجلاني السلوي، وكلاهما له تآليف في الطب والتشريح والعلاج. ومن المتخرجين على يد غياث الطبيب محمد القوري المكناسي ثم الفاسي.

وبعكس الطالعة المرينية التي ظلت قائمة واستمر نشاطها إلى نهاية القرن الماضي، فإن المدرسة البوعنانية ـ المارستان توقفت عن العمل خلال فترة الاحتضار الطويل الذي عرفته الدولة المرينية، بعد أن افتقدت الموارد المادية الضخمة التي يتطلبها تسيير مؤسسة علمية اجتماعية من هذا النوع. وتلاشت بنايتها فلم يبق منها سوى بابها الفخم بفسيفسائه وتاجه الذي نقش على إفريز الزليج الأسود فيه اسم المارستان وبانيه أبي عنان.

نصل أخيرا إلى العصر الحديث، عصر الشرفاء السعديين والعلويين (القرون الخمسة الأخيرة) وهو عصر التفتح على الخارج والتعامل مع أوربا الجارة وبلاد السودان وراء الصحراء، وما نشأ عن ذلك من عطاءات ومبادلات، ومصاعب وأزمات، فنجد سلا تتفاعل مع الأحداث بحذر وأناة، وتقوم بدورها كاملا كمدينة عريقة أصيلة. وسنجتزئ من تاريخها الحضاري الحافل في هذا العهد بإشارات خاطفة.

ـ استوطنت مدينة سلا في هذه الفترة جالية أندلسية مستعجمة بعد قرار الطرد النهائي، وأتت معها باللغة الإسبانية فأصبح السلاويون يتكلمونها في البيوت والأسواق، إلى جانب العربية، حسبما جاء في رحلة الأسير الفرنسي مويط، وطور هؤلاء المهاجرون وسائل الري في الحقول والبساتين، وأدخلوا شجر التوت وتربية دود القز، فقامت صناعة الحرير في سلا إلى جانب صناعتها القديمة في القطن والكتان والصوف.

وقامت إمارة المجاهد العياشي السلاوي أثناء الفترة العصبية بين نهاية دولة السعديين وبداية دولة العلويين، فشملت منطقة نفوذه مدينة فاس ومكناس وتطوان وسائر شمال المغرب من وادي أم الربيع إلى الثغور المحتلة في الشمال، فأسهم بنصيب وافر في إيقاف الزحف المسيحي، وضيق الخناق على محتلي مازاغان (الجديدة) والمهدية والعرائش وطنجة وحقق عليهم انتصارات عديدة، وأشرف في نفس الوقت على تكوين وتسيير أسطول الجهاد البحري الذي يسميه الأوربيون أسطول "قراصنة سلا"، وتطور الجهاد البحري بعد العياشي فأصبح تحت إمرة الدلائيين وله ديوان ثلاثي منتخب من أعيان سلا والرباط والقصبة، إلى أن انتزع السلطة منهم المولى الرشيد بن الشريف العلوي بعد أن وحد المغرب تحت سلطته.

كان للعياشي والدلائيين والديوان المنتخب علاقات وطيدة بالدول الأوربية البحرية كانجلترا والبلاد الواطنة (هولاندا) وفرنسا، وتبادلوا معها مراسلات وسفارات، وعقدوا معها معاهدات.

وفي المصادر المنشورة لتاريخ المغرب Sources Inédites de l'Histoire du Maroc عدد وافر من نصوص هذه الوثائق التي تعد مصدرا لتاريخ سلا في العصر الحديث. وفي دار الوثائق الهولاندية بلاهاي طابق خاص تقريبا بوثائق سلا. وأذكر أن من بين الوثائق التي وقفت عليها هناك رسالة بالعربية موجهة إلى مجلس الولايات العامة ملفوفة في منديل مطرز بالحرير في غاية الأناقة والصيانة.

وفي الأخير نشير إلى بعض الأعمال الثقافية الإصلاحية التي اضطلع بها رواد الفكر والوطنية في سلا في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن لنصح المخزن ومساعدته على مواجهة الضغوط الخارجية والأطماع الأوربية، أمثال قاضي القضاة عبد الله ابن خضراء مستشار الدولة وأمين مصاريفها، والقائد عبد الله بنسعيد نائب المندوب السلطاني بطنجة، وعلي زنيبر صاحب مشروع الدستور الذي اقترح حلولا ملائمة للمشاكل التي كان المغرب يتخبط فيها.

كما نشير إلى سبق سلا وريادتها في ميدان الصحافة والنشر، فقد صدر فيها خلال الثلاثينات جريدة المغرب، أول جريدة يومية حرة بالمغرب، ودورية ثقافية ملحقة بها "الثقافة المغربية" لسعيد حجي، وجريدتان أسبوعيتان : الوداد لمحمد اشماعو، والتقدم لمحمد بن حساين النجار. وفي «مطبعة المغرب» التي أسسها سعيد حجي في الثلاثينات كذلك بحي سيدي التركي نشرت كتب في تاريخ المغرب وحضارته، واللغة العربية وآدابها، مثل المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي بتحقيق الأستاذ محمد الفاسي، وشرح بحرق الكبير على لامية الأفعال بتحقيق عبد الرحمان حجي، وأجزاء من سلسلة البدائع الأدبية.

* * *

الإسلام ولغة القرآن(*)

عبد العلي الودغيري(**)

من المعلوم إن القرآن الكريم الذي هو للناس كافة عرب وغير عرب، وبه ختم الله تعالى جميع كتبه السماوية ورسالاته، قد نزل على محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ بلسان عربي مبين أي بلغة العرب التي كان يتكلمها ويفهمها محمد صلى الله عليه وسلم وقومه. ومع أن هذه الحقيقة ثابتة لاتحتاج إلى برهان أو دليل، ولم يختلف في شأنها كافر ومسلم، ولم ينكرها أي واحد من قوم النبي الذين نزلت الرسالة المحمدية في عهدهم وزمانهم وهم من العرب الاقحاح الفصحاء، إذ لم يقل أحد منهم إن هذا القرآن غير عربي أو ليس بلغة العرب رغم أنهم جادلوا الرسول الكريم في أشياء كثيرة وحاججوه في جزئيات وقضايا متعددة تتعلق بالقرآن نفسه، أقول مع هذا، فإن الله تعالى أبى إلا أن يرسخ هذه الحقيقة ويثبتها ويؤكدها في أكثر من موضع وأكثر من سورة من سور الكتاب العزيز، فهناك أربعة عشر موضعا أكد فيها الله تعالى في خطابه لمحمد صلى الله عليه وسلم أن هذا القرآن أنزل بلسان عربي أي باللغة التي يتكلمها ويتقنها العرب المعاصرون لزمن النزول. قال تعالى(1).

1) ﴿ألر. تلك آيات الكتاب المبين. إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ يوسف 2
2) ﴿وكذلك أنزلناه حكما عربيا﴾ الرعد 37.
3) ﴿وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا، وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا﴾ طه 113.
4) ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾ الشعراء 192-195.
5) ﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكورن. قرآنا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون﴾ الزمر 26-27.

(*) أصل هذا البحث محاضرة ألقيت بالجامعة الإسلامية بالنيجر بمناسبة اختتام الموسم الثقافي الجامعي 1417/1416 هـ 1996/95 م يوم الخميس 19 محرم 1417 هـ 6 يونيه 1996 م.

(**) أستاذ جامعي، رئيس الجامعة الاسلامية بالنيجر.

6) ﴿حم. تنزيل من الرحمن الرحيم، كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعقلون﴾ فصلت3.
7) ﴿وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لاريب فيه﴾ الشورى 7.
8) ﴿حم. والكتاب المبين، إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ الزخرف 1-2.
9) ﴿ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة، وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين﴾ الأحقاف 12.
10) ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ النحل 103.
11) ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته. أأعجمي وعربي ؟ قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء﴾ فصلت 33.
12) ﴿فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون﴾ الدخان 58.
13) ﴿فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدا﴾ مريم 97.
14) ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ...﴾ إبراهيم 4.

لماذا هذا الالحاح إذن في القرآن الكريم وهذا التأكيد الذي يتكرر مرات عديدة بأن الكتاب الذي يتلى على الكفار من العرب هو بلسانهم الذي يحسنونه، مع أن المسألة في الظاهر لاتحتاج إلى تأكيد ؟.

إن السبب في ذلك - والله أعلم - هو إثبات نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - أمام قومه من الكفار الذين أرادوا امتحانه فطالبوه بحجج وأدلة على نبوته فبين الله لهم المعجزة الخالدة التي خص بها عليه السلام من دون بقية الرسل : معجزة القرآن الكريم، وهي الدليل الأكبر على نبوته، وهذه المعجزة ثابتة من حقيقتين :

أولاهما : أمية الرسول العربي محمد - صلى الله عليه وسلم - التي تعني عدم معرفته بالقراءة والكتابة، كما تعني عدم اطلاعه ومعرفته بالكتب السماوية السابقة من توراة وإنجيل وغيرهما وما فيها من أحكام وشرائع وأخبار الأولين.

وأنى له أن يطلع على هذه الكتب وهي بلسان غير لسانه العربي ؟ قال تعالى : «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه»، وقال أيضا : «لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين»؟

وأنى له ذلك أيضا وهو لم يخالط قساوسة ولا رهبانا ولا أحبارا وليس له معرفة باللغات التي كتبت بها تلك الكتب السابقة ؟ قال تعالى : ﴿وما كنت تتلو قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذن لا رتاب المبطلون﴾ العنكبوت 4.

وقال أبو حيان في (البحر المحيط) عند تفسير قوله تعالى : ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي﴾ الأعراف 157 : ﴿وكونه أميا في جملة المعجزة﴾. ثم قال عند تفسيره لقوله تعالى أيضا : ﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي﴾ الأعراف 158 : «ثم أتبع ذلك - أي القرآن - بالإشارة إلى المعجز الدال على نبوته وهو كونه أميا. وظهر عنه من المعجزات في ذاته ما ظهر من القرآن الجامع لعلوم الأولين والآخرين مع نشأته في بلد عار من أهل العلم لم يقرأ كتابا ولم يخط ولم يصحب عالما ولا غاب عن مكة غيبة تقتضي تعليما».

والنكتة العجيبة والتحدي الكبير هنا هي أن هذا النبي الأمي الذي لايعرف الخط والكتابة، ولم يطلع على الكتب السابقة، هو الذي أصبح معلما لقومه يعلمهم الكتاب والحكمة ويقودهم إلى طريق الهداية : ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة. وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ الجمعة 2.

ثانيتهما : هذا القرآن الكريم نفسه المنزل بلسان عربي مبين الذي عجز فصحاء العرب وبلغاؤهم عن تقليده ومحاكاته والنسج على منواله كما عجزوا عن تصنيفه في أي فن من فنون القول التي يعرفونها.

إن القرآن - كما قرر الأئمة جميعا - هو معجزة رسولنا الخالدة[2]، وإن اختلفوا بعد ذلك في نواحي هذا الإعجاز : هل هي في لفظه وطريقة تأليفه ونظمه أم في معانيه وما أتى به من أنباء الماضي الغابر وأسرار الغيب أم في كونه أنزل على نبي أمي ؟ أم في كونه محفوظا لا يناله التحريف والتبديل كما وقع للكتب السابقة ؟ أم في هذا كله ؟ والصحيح أن إعجازه من هذه النواحي كلها[3].

ولقد كانت اللغة العربية حين نزول القرآن الكريم، قد بلغت أوجا كبيرا من تطورها ونضجها. ووصلت قمة ما وصلت إليه الفصاحة والبلاغة والبيان، وكان العرب يعتزون

بفصاحتهم أيما اعتزاز، ويتفاخرون ببلاغتهم أيما افتخار، ويعقدون لذلك منتديات للقول والمبارزة الكلامية وأسواقا للشعر والخطب الرفيعة، فلما نزل القرآن وسمعوه وجموا وأصابهم العي والحصر واستغرقتهم الدهشة والذهول أمام هذا الكلام المؤلف على غير ماألفوا والمنتظم في فواصل على غير ما عهدوا من الشعر أو النثر، احتاروا أمام هذا الفن الجديد من فنون القول، فمنهم من سماه شعرا ومنهم من شبهه بسجع الكهان ومنهم من قال إنه سحر مبين، ومنهم من قال إنه كلام مجنون، إلى غير ذلك من الأقوال التي حكاها القرآن نفسه عنهم في مواضع كثيرة[4].

وأمام هذا الذهول الذي أصاب العرب، وهم يسمعون كلاما لايعرفون أين يصنفونه بين فنون القول التي عرفوها وتفننوا فيها، وجوابا على ردود الفعل الكثيرة التي كانت تصدر عنهم وهو على هذه الحال من ادعائهم بأن القرآن شعر أو سحر أو كلام مجنون أو سجع كاهن، كان الله تعالى يؤكد لهم كل مرة بأنه ليس سوى كلام عربي مبين أي فصيح وبليغ مستمد من لغتهم ومن جنس لسانهم، ولكنه لايشبه كلامهم، إنه فن من القول لا عهد لهم به، إنه (قرآن) أي اسم جديد على مسمى جديد، سمى به تعالى كلامه المنزل الذي لا يشبهه ولا يسمو لمرتبته كلام البشر، فلا يقال عنه شعر لأنه ليس كذلك ولا خطبة ولا سجع كهان، لأنه ليس كذلك أيضا. إنه طريقة في تأليف الكلام العربي تسمى (قرآنا) وهذا القرآن مكون من أحزاب والأحزاب من سور والسورة من آيات، والآيات تنتهي بفواصل[5] ومن أجل هذا تحداهم الله تعالى في أكثر من موضع بأن يأتوا بشيء من الكلام العربي الفصيح الذي يرقى إلى مستواه المعجز[6].

السؤال الآن : هو لماذا أنزل القرآن الكريم باللسان العربي ؟ مع أنه موجه للناس كافة وليس للعرب وحدهم «إن هو إلا ذكر للعالمين» والرسول مبعوث لسائر الأمم وليس لقومه العرب فقط ﴿قل ياأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا﴾ الأعراف 158.

إن القرآن نفسه قد أجاب عن هذا السؤال بكل دقة ووضوح في أكثر من موضع حين قال مثلا :

- ﴿فإنما يَسَّرْنَاهُ بلسانكَ لعلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾
- ﴿فإنما يَسَّرْنَاهُ بلسانكَ لِتُبَشِّرَ بهِ المُتَّقِينَ وتُنْذِرِ به قوما لُداًّ﴾

- ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه لِيُبَيِّنَ لهم﴾

- ﴿وكذلك أَوْحَيْنا إليك قرآنا عربيا لتُنْذِر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لاريب فيه﴾

ثم زاد الأمر إيضاحا حين قال :

- ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصِّلَتْ آياته. أأَعْجَمِيٌّ وعَرَبي ؟ قال هو للذين آمنوا هُدًى وشفاءٌ﴾

فاستفدنا من هذه الأجوبة أن القرآن وإن كان خطابا إلى العالمين كافة من إنس وجن وعرب وعجم على اختلاف لغاتهم وأجناسهم، إلا أن هذا الخطاب الموجه لهذه العوالم كلها كان لابد أن يمر بمراحل :

- **مرحلة المتلقي الأول** : وهو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وهو عربي اللسان، لا يفقه غيره إذ كان من الأميين.

- **مرحلة المتلقي الثاني** : وهو العرب قوم محمد الذين أيضا لا يفهمون غير العربية، ومنهم تكون الأنصار والمهاجرون وحماة هذا الدين ومؤسسوه أول الأمر، وكان لا بد من مخاطبتهم أو إقناعهم ومحاججتهم باللغة التي يفهمونها ولا يمكن أن يخاطب المتلقي الأول والثاني إلا بما يفهم ويفقه من الكلام، فإذا تفهم الخطاب واستوعبه أمر بعد ذلك بأبلاغه إلى غير العرب.

وهنا تأتي **مرحلة المتلقي الثالث** الذي لا يفهم العربية ولكنه مأمور معني بالخطاب وهو سائر الأمم من غير العرب.

إذن، ما كان للقرا الكريم أن ينزل بغير اللغة العربية مصداقا لقوله تعالى :

﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾

وقومه هؤلاء مأمورون بعد ذلك أن يبينوا لغيرهم لمن لا يفهم لغة الخطاب، كما أن الذين لا يفهمون لغة الخطاب مأمورون بتعلم هذه اللغة لفهم مقاصده والعمل بأحكامه. وما كان له أن ينزل بلغة أعجمية ـ أي غير عربية ـ لأنه سيحتاج إذ ذاك إلى شرح وتفصيل، قال تعالى : «ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا : لولا فصلت آياته»، ولو وقع ذلك

أيضا لقال القوم كيف يعقل أن المخاطب عربي والكتاب أعجمي ؟ وهذا هو ما استنبطه بعض المفسرين من قوله تعالى : ﴿أأعجمي وعربي ؟﴾ ولو أنزل نصفه بالعربية ونصفه بالأعجمية لقالوا الكلام نفسه.

لقد أكرم الله تعالى اللغة العربية ورفعها إلى مقام الشرف الأعلى حين أنزل بها كتابه الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه، وحين كتب لهذا القرآن الخلود الأبدي وجعله متميزا عن سائر الكتب السماوية السابقة بمعجزة أخرى هي معجزة الحفظ من أي تغيير أو تبديل أو تحريف كما حدث لغيره من الكتب والصحف الأولى : ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ الحجر 9.

من هنا أصبحت اللغة العربية - لغة القرآن - تحتل تلك المكانة الرفيعة والمنزلة الشريفة المقدسة في نفوس المسلمين المؤمنين المتعبدين بالكتاب العزيز، وأصبح الحفاظ عليها والذود عنها جزءا من الحفاظ على القرآن والذود عنه، وصيانتها من صيانته، وتعلمها مرتبطا بتعلمه، فحفظ القرآن - أي صيانته والحفاظ عليه - الذي أخذه الله تعالى بنفسه على نفسه وأوكل به عباده المؤمنين إلى يوم الدين، لا يتصور القيام به إلا بالحفاظ على أصواته وحروفه وكلماته وجمله ونقطه وفواصله ومختلف تراكيبه.

لاعجب بعد هذا إذا علمنا أن كل ما نشأ في ظل الإسلام - ولا سيما في القرون الأولى - من علوم على اختلافها ومعارف على اتساعها وتنوعها، إنما نشأ من هاجس الحرص على هذا الكتاب وعدم التفريط في شيء قليل منه أو كثير، فبفضل الحرص على فهم القرآن وتدبر معانيه وأحكامه نشأت علوم القرآن والحديث والتاريخ والمغازي وعلم الفقه والأصول والكلام واللغة والشعر والبلاغة والأدب وغيرها، ومن الحرص على ألفاظه وأصواته وأدائه الأداء المطلوب، نشأ التجويد والقراءات والأصوات والوقف والابتداء ... وخوفا على قارئيه من الوقوع في اللبس والتحريف تطورت كتابة اللغة العربية بأن وضعت لها علامات الإعجام وعلامات الشكل حتى أصبحت على ما هي عليه الآن. وخوفا على القرآن من اللحن والخطأ نشأ علم النحو أو علم التركيب. وقصة نشأة علم النحو معروفة متداولة قيل[7] إن رجلا قرأ قوله تعالى : ﴿أن الله بريء من المشركين ورسوله﴾ (التوبة3) بكسر اللام من (رسوله) فسمعه صحابي جليل - قيل هو عمر بن

الخطاب أو علي بن أبي طالب ـ فأمر على الفور أحد العقول العربية النيرة وهو أبو الأسود الدؤلي، فوضع أسس علم النحو أي القواعد التي تجنب متكلم العربية ومستعملها الوقوع في الخطأ واللحن. هذه هي العلوم الإسلامية الأصيلة التي نشأت مباشرة بعد ظهور البعثة ونزول القرآن، وعليها قامت النهضة الفكرية وشيد بناء الازدهار الثقافي والعمران الحضاري، وأما ما جاء بعد ذلك من العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة والجبر والحساب والهندسة والطب والفلك وغيرها فهي علوم نشأت نتيجة الاحتكاك بثقافات الأمم الأخرى وترجمتها ونقلها، على أن علماء المسلمين قد سخروا هذه العلوم بدورها في كثير من الأحيان لخدمة القرآن والسنة واستعانوا بها في تدبر معاني التنزيل واكتشاف بعض من أسراره الغامضة، وما تزال هذه العلوم لحد الآن تمد المسلمين بأسلحة وأدوات قوية تعينهم على التدبر في كلام الله ومحاولة تفسيره بالطرق التي تخدم العصر وتطور العقول البشرية ومستجدات الحاضر.

بقي الآن أن نسأل : ما الذي أحدثه الإسلام والقرآن على الأخص في اللغة العربية من تأثير، وما هي نتائج هذا التأثير ؟

إن تأثير الإسلام على اللغة العربية عميق وكبير وله مظاهر متعددة أهمها ـ أنه عمل على حفظ هذه اللغة وضمان استمرارها ووحدتها وجعل منها لغة حية بحياة الإسلام على الدوام، إذ كان من المتوقع ـ حسب سنة التطور اللغوي ـ أن تمضي العربية في طريق الانقسام على نفسها إلى لغات ولهجات تتباعد الشقة بينها وتضعف الوشائج والصلات اللاحمة بين فصائلها إلى أن يؤول أمرها إلى ما آلت إليه اللاتنية وغيرها التي تفرعت إلى لغات عدة، ونحن لا نقصد بأن الإسلام استطاع أن يمنع التطور أو يحول دون تولد لهجات عربية تضاف إلى اللهجات القديمة، ولكن نقصد أنه استطاع أن يحافظ على وحدة اللغة التي تجمع بين سائر اللهجات مهما تفرعت وتشعبت وهي اللغة الفصحى، وجعل منها اللغة التي كتب لها الدوام والخلود بدوام الإسلام وخلوده، وهذه ظاهرة فريدة تختص بها العربية بين سائر اللغات الأخرى، وإن كانت تلك الحقيقة – حقيقة كون العربية تمتاز بخاصية الخلود ـ قد يصعب على الكثيرين من اللغويين أن يسلموا بها حتى من بين المسلمين أنفسهم، ولكن هذا هو الواقع الذي فرضه نزول

القرآن وكتابة السنة بهذه اللغة سواء سلموا أم لم يسلموا، فمن يؤمن بأن القرآن حقيقة خالدة مجبر على أن يومن بأن لغة القرآن ـ وهي العربية الفصحى ـ هي أيضا حقيقة خالدة لأن خلودها مرتبط بخلوده وبقاءها ببقائه.

ـ أنه عمل على نشر هذه اللغة في الآفاق وتوسيع أطلسها الجغرافي بشكل سريع ومثير للدهشة، فحيثما حل الإسلام واستقر القرآن حلت العربية واستقرت، ومن هنا كتب للعربية أن تخرج من خريطتها الصغيرة الممتدة على مساحة شبه الجزيرة العربية لتتسع وتمتد من أقصى الخليج إلى أقصى المحيط أفقيا ومن أفريقيا وآسيا إلى أوربا عموديا. فالإسلام هو الذي حول هذه اللغة من لغة محلية إقليمية إلى لغة عالمية تتجاوز صحراء الجزيرة إلى سائر القارات والمحيطات، ومن هنا كان تأثير العربية في لغات الشعوب الإسلامية تأثيرا واضحا وكبيرا. ومن هنا أيضا نفهم لماذا وقف المستعمرون من فرنسيين وغيرهم في وجه تعليم القرآن وفتح الكتاتيب في المناطق التي سيطروا عليها، لأنهم وجدوا أن تعليم القرآن يؤدي إلى تعليم العربية ونشرها وبالتالي إلى تعريب المناطق التي يريدون فرض لغاتهم الأجنبية عليها[8].

ـ هذا النوع من التأثير يمكن أن نسميه تأثيرا خارجيا، وهو عميق كما رأينا، إلا أن هناك ناحية من التأثير أهم وأعمق وهي التي يمكن أن نسميها بالتأثير الداخلي، أي ما أحدثه الإسلام في داخل اللغة نفسها، في معجمها وتراكيبها، وما فجره فيها من طاقات تعبيرية وما منحها من قدرات خلاقة جبارة.

لقد أشرنا سابقا إلى أن اللغة العربية حين نزول الوحي كانت قد قطعت أشواطا كبيرة في تطورها وبلغت قمة من قمم نموها ونضجها، وعلينا الآن أن نقول إن القرآن خاصة، وما نشأ حوله من علوم إسلامية، قد قفزا بهذه اللغة قفزة كبيرة لا عهد لها بها من قبل، وطفرا بها طفرة قوية غيرت من ملامحها القديمة حتى استطاعت أن تستوعب كل المفاهيم والتصورات الجديدة التي جاء بها الإسلام، لقد أحدث هذا الدين تحولا خطيرا وكليا في مجتمع الجزيرة العربية الذي كان المخاطب المباشر بهذه الرسالة، ثم في المجتمعات الأخرى التي سرعان ما امتد الإسلام في أرجائها بسرعة قياسية أذهلت الجميع. فالقرآن لم يأت فقط ليؤكد عقيدة التوحيد التي نزلت بها الرسالات والكتب

السابقة وليس ليتعبد به فحسب، ولكن جاء أيضا ليحدث ثورة عارمة يغير بها كل أوضاع الحياة الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية السائدة آنذاك، فكان هذا التغيير يشمل كل العلاقات البشرية في مختلف أبعادها، علاقة الخالق بالمخلوق والحاكم بالمحكوم، وعلاقة الفرد بالفرد وبالأسرة وبالمجتمع، ويضع أيضا شريعة جديدة للتعامل في كل مجالات الحياة الدنيا والحياة العليا، ويقدم تصورا ورؤية جديدين وشاملين وعميقين للعالم، ويحدث توازنا كبيرا وضروريا بين عالمين : عالم الغيب وعالم الشهادة، عالم الروح وعالم المادة، عالم العقل وعالم الوحي، عالم الأرض وعالم السماء، ويعطي بذلك تفسيرا لكثير من الظواهر الكونية، ومعنى جديدا لوجود الإنسان والحياة على سطح الأرض، وكان لهذه كله تأثيره القوي الذي امتد قرونا إلى اليوم في تغيير العادات والتقاليد وأنماط العيش والسلوك، فضلا عن تغيير أنماط الحكم والاقتصاد والاجتماع والعمران . وكان لابد لهذه المفاهيم الجديدة من لغة جديدة أيضا قادرة على استيعاب أعمق الدلالات وأدق المعاني التي جاء بها الاسلام، ومن هنا أصبحنا في القرآن الكريم أمام معجم جديد، أي أمام ألفاظ وتراكيب إما مستحدثة ومشتقة مما كان موجوداً في اللغة العربية من قبل، وإما مكتسبة لمعان جديدة كل الجدة على الذهنية العربية، وما علينا إلا أن نعود إلى القرآن الكريم ونتأمل في معجمه وألفاظه لنلاحظ تلك الدلالات الجديدة التي اكتسبتها فيه مما لم يكن معهودا ولا معروفا من قبل، من مثل : الجنة، والنار والسعير، واللظى، والجحيم، والحساب، والعقاب، والجزاء ، والثواب، والقيامة، والعاجلة، والآجلة، والبعث، والنشور، والصراط، واللوح، والكرسي، والعرش، والقلم، والقسطاس، والشهادة، والإيمان، والهدى، والضلالة، والأحد، والصمد، والقارعة، والطامة، والرادفة، والحاقة، والساهرة، والصاخة، والساعة، والغاشية، والغيب، والقضاء، والقدر، والمشيئة، والمعاد، والملائكة، والروح القدس، والوحي، والقرآن، والجهاد، والطهارة، والوضوء، ... وعشرات غيرها من كلمات القرآن الكريم وتراكيبه المحملة بالمفاهيم الجديدة المعبرة عن الرؤية الإسلامية للعالمين الدنيوي والأخروي.

ثم نشأت العلوم الإسلامية من حديث وتفسير وفقه وأصول وسيرة وتاريخ وكلام ونحو وقراءات وتجويد وإعجاز وبلاغة وأدب... وما جاء بعدها من علوم أخرى كالفلسفة

والمنطق والطب والبيطرة والصيدلة والرياضيات والطبيعيات والفلك والهندسة وغيرها، فإذا اللغة العربية بعد بضعة قرون قليلة تحفل بمئات بل آلاف الألفاظ والدلالات والاستعمالات والاصطلاحات الجديدة التي لا عهد لها بها من ذي قبل.

لقد خدم الإسلام لغة القرآن خدمات جلى : طورها ونماها وهيأها لاستيعاب مختلف العلوم النقلية والعقلية حتى أصبحت لغة الدين والفكر والثقافة والتقنية والإدارة والاقتصاد والسياسة والحضارة الإنسانية العالمية طيلة قرون عديدة إلى عصر الاستعمارات الغربية الحديثة.

وإلى عهد قريب جدا كانت العربية هي اللغة التي قامت بدور حضاري عالمي كبير في نقل ثقافات الأمم وتجاربهم، والجسر القوي الذي عبرت فوقه قافلة العلوم والثقافات الإنسانية إلى أوروبا وآسيا وأفريقيا وغيرها من القارات، وعلى هذا الأساس بنى الغرب صرح حضارته الحديثة ومعارفه الجديدة التي غزا بها العالم واحتله وهيمن عليه.

وإذا كان المعجم القرآني قد سيطر بألفاظه وتراكيبه ودلالاته على اللغة العربية الفصيحة - (العربية الأدبية أو العالمة) - سيطرة تامة فاقتبس منه الشعراء في أشعارهم، والكتاب في رسائلهم وإنشاءاتهم، والعلماء في مؤلفاتهم وأبحاثهم، على اختلاف مشاربهم وتخصصاتهم، فإن العربية الدارجة على ألسنة العامة والمستعملة في الأغراض العادية - على امتداد خريطة العالم العربي - هي بدورها لم تخل من التأثر العميق بلغة القرآن وألفاظه وتراكيبه، فمن منا لا يقول في كلامه العادي : باسم الله - ماشاء الله - الحمد لله - إن شاء الله - حسبي الله - لا حول ولا قوة إلا بالله - سبحان الله - هداك الله - رحمه الله - لاإله إلا الله - يا فتاح - يا رزاق - يا كريم - ياالله - حاشا لله - يا رحمان يارحيم، الصلاة يرحمكم الله - العياذ بالله - أعوذ بالله - الشيطان الرجيم - لعنه الله - كافر بالله اتق الله - بالله عليك - اقسم بالله - غضب الله ... ومثيلاتها وأشباهها من عشرات أو مئات الألفاظ والتراكيب المنقولة نقلا من كتاب الله أو سنة رسوله أو المستمدة من تعابيرهما وألفاظهما ؟ وللمرء أن يلاحظ ذلك حتى في لغة العربي غير المسلم، سواء في كلامه حين يتكلم أو في كتاباته حين يكتب، وهذا ما يؤكد مرة أخرى **إسلامية اللغة العربية** بعد نزول الوحي بها وانتشارها في الآفاق بانتشار

الفتوح والعلوم والقرآن الكريم وما حوله من ثقافة وعلم وأدب، فأنت في أغلب الحالات قد لا تستطيع أن تميز في نص مكتوب أو كلام ملفوظ إن كان كاتبه أو قائله مسلما أم لا، إلا إذا كان لك به سابق معرفة، حتى إن الاعتقاد ظل سائدا ـ وبعضه ما يزال ـ بين فئات شعبية واسعة من الناس بأن المتكلم بالعربية هو مسلم بالضرورة ولا يخطر ببالها أن يكون غير ذلك، والعربية حتى ولو تعلمها غير المسلم تظل تحمل في تراكيبها وألفاظها ذلك المعجم القرآني، لأنه أصبح جزءا لا ينفك عنها، ولا يمكن التخلص منه أو الاستغناء عنه مهما حاولت، ولم يقف تأثير لغة القرآن عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى الصناعات والمهارات اليدوية وفنون النقش والرسم والتشكيل والزخرفة والمعمار والهندسة والحفر، فتجد حروفا وألفاظا وآيات وتعابير من الكتاب العزيز يستوحي منها الفنان والصانع والمهندس والخطاط والنحات لوحات وتشكيلات وزخرفات وترسيمات بذيعة، وتنقشها يد صناع على سجاد أو تحفرها على آنية أو قطعة معدنية أو من الجبص أو الخشب تزدان بها سقوف المنازل والمساجد وأعمدتها وجداراتها، ومنها آيات وحكم قرآنية تجد ريشة فنان ماهر وقد رسمتها فتنافس الناس على اقتنائها وتعليقها في محلاتهم ومتاجرهم وسياراتهم وبيوتهم مثل (واصبروا فإن الله مع الصابرين) ومثل : (فسيكفيكم الله وهو السميع العليم) ومثل : (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) ومثلها : آية الكرسي، وسورة الإخلاص وأسماء الله الحسنى ... إن اللغة القرآنية قد سكنت وجدان المسلمين، فهاموا بها وأحبوها، وتعلقوا بها أيما تعلق وقدسوها أيما تقديس، وما يزال العهد بنا قريبا،نمر بالشوارع فنرى الواحد منا وقد وقع بصره على قطعة من ورق مكتوب بالحرف القرآني، فلا يلبث أن يتوقف حتى يلتقط تلك القطعة الصغيرة المزقة فيقبلها من وجه وظهر، ويحتفظ بها في جيبه، أو يبحث لها عن مخبإ آمن في ثقب من سور أو نحوه، فيضعها فيه خوفا من أن تطأها الأقدام أو تستعمل في شيء غير لائق أو تختلط بنجاسة. ولم يكن شيء عند المسلم يستحق مثل هذا التقديس سوى الخبز الذي يسمونه عندنا (النعمة). فكان الناس أيضا يفعلون به فعلهم هذا مع القطعة المكتوبة بالحرف القرآني.

وتأثير القرآن في حياة المسلمين قد يصل إلى أبعد من ذلك وأعمق، يتجلى لك مثال منه مرة أخرى في أسمائهم التي أصبحوا يتسمون بها، فقد كان العرب في الجاهلية

يقرنـون أسمـاءهـم بأسمـاء آلهتهـم الوثنية، فيقولون : عبد العزى، وعبد اللات، وعبد يغوث... وهلم جرا، فأصبح المسلمين يضيفون أسماء ذكورهم إلى أسماء الله الحسنى، فيقولون عبد العزيز، وعبد الرحمن، وعبد الرحيم، وعبد القادر، وعبد الكريم، وعبد الحليم، وعبد الجبار ... وتارة يتسمون بأسماء الأنبياء والرسل المذكورين في القرآن كمحمد وإبراهيم وإسماعيل ويعقوب ونوح ويوسف ويونس ... فضلا عن عن أسماء الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وزيد والعباس ... أو أسماء التابعين وعلماء الإسلام وأئمتهم[9]. أما الإناث فيتسمين بأسماء زوجات النبي وبناته كخديجة وعائشة وزينب و أسماء وفاطمة ورقية ... وهلم جرا، وهذا مما يدخل في باب تأثير اللغة في حياة الناس وعاداتهم وسلوكهم.

ومنها عادات التسمية والأفراح والأتراح والمعايدة والنكاح وآداب الأكل والشرب والنوم واللباس والتحية والاستقبال والتوديع وغيرها، فالمسلم - كما ترى - إذا ولد له مولود سماه باسم مختار من كلمات القرآن والسنة، وإذا ما شرع في أكل أو شرب أو أي عمل من أعماله، قال باسم الله، وإذا انتهى منه قال : الحمد الله، وإذا لقي شخصا قال : السلام عليكم، وإذا رد التحية قال : عليكم السلام ورحمة الله، وإذا غضب قال : حسبي الله ونعم الوكيل، وإذا ألمت به ملمة قال : لا حول ولا قوة إلا بالله، وإذا أراد إظهار إعجابه أو فرحته بشيء قال : الله أكبر ! وإذا رأى منظرا قبيحا أو سمع ما لا يرضيه قال : أعوذ بالله، وإذا شكر شخصا قال له : بارك الله فيك، وإذا لقي طفلا أو غلاماً قال : أصلحك الله، وإذا دعا لكبير قال : حفظك الله ورعاك، وإذ تأوه قال : يارب، وإذا اتكأ قال : ياالله ... وهكذا تصبح اللغة القرآنية جزءا من الحياة اليومية للمسلم بعاداتها وتقاليدها وتقلبات أحوالها.

هذا عن بعض تأثير لغة القرآن في العربية والناطقين بها، فإن تأملت وجدت أن مثيل ذلك وقع في لغات الشعوب غير العربية، كالفارسية والملاوية والألبانية ولغات الشعوب الأتراكية وغيرها من لغات آسيا وشرق أوربا، والفلانية والهوسوية والسواحلية والزرموية والبربرية من لغات أفريقيا.

فقد أصبحت هذه اللغات بدورها محملة بعدد كبير من الألفاظ والتراكيب العربية دخلت إليها بواسطة القرآن وعلومه والاختلاط بالمسلمين العرب والاقتباس من كلامهم وعاداتهم.

والدليل على أثر القرآن الكريم والدين الإسلامي في نشر اللغة العربية بين الشعوب الإسلامية، هو أننا حين نلقي نظرة على الألفاظ والتراكيب العربية التي استعارتها لغات هذه الشعوب من أفريقية وآسيوية وغيرها، نجد أن أغلبها ألفاظ إسلامية دينية، وهذه بعض الأمثلة :

1) ففي دراسة حول الألفاظ العربية المستعارة إلى لغة المندنكا (MANDINKA) بالسنغال يذكر صاحب الدراسة أنه من بين متن لغوي يتألف من 1384 مدخلا، استخرج 95 كلمة أو عبارة عربية أي بنسبة 6,8 ٪ وهذه الألفاظ العربية المذكورة نجد أن أغلبها ألفاظ دينية أو قرآنية مستعملة عادة في المجتمعات الإسلامية مثل : الله - البركة - الحج - الجنة - القيامة - القرآن - النبي - آية - الفاتحة - الحاج - الحق - الرزق - جهنم - كافر - كتاب - الهلاك - مؤمن - نور - الصلاة - ولي - العافية - البلاء - الحمد لله - السلام عليكم - أستغفر الله - بسم الله - العقل - المنافق - سبحان الله - الستر - فتبارك الله - وعليكم السلام - التوكل - الدرجة - الحلال - الحرام - المدينة - مكة - مسجد - الفطر - الصبح[10].

2 - وفي دراسة أخرى حول لغة الولوف (WOLOF) السنغالية نجد أنه من بين متن لغوي يحتوي على 92 كلمة عربية دخلت هذه اللغة توجد 76 كلمة كلها من الكلمات الدينية[11].

3 - وفي دراسة حول الألفاظ العربية المستعارة إلى لغة الصنغاي - الزرما بالنيجر حسب المتن اللغوي الذي جمعه صاحب الدراسة من أفواه شيوخ الدين الذين يتعاطون تفسير القرآن الكريم للعامة بمنطقة ساي (قريبا من نيامي) نجد أن أكثر هذه الألفاظ الواردة بالمتن (وعددها 118) ألفاظ إسلامية دينية، مثل : القاضي - الفقيه - النبي - النور - القيامة - الإسلام - الآخرة - الكافر - الدعاء - الدين - الفتنة - الفاسق - والله - الكفر - القدرة - الأجل - المنافق - الملائكة - المؤمن - المسكين - المعجزة - النافلة - الحرام - الحلال - الحقيقة - الحجة - الحديث - الحج - شهيد - صحابي - صدقة - شيطان - الشرك - الشك - السجود - الوعد - الوحي - الواجب - العفو - الذنوب - جهنم - الزينة - الزكاة - الزمان - الوقت - الربا - الخلاص - النعمة - عادل - الدنيا - الفقراء - القدر - الحق - حرم

ـ بلاء ـ درجة ـ فريضة ـ الرزق ـ الفجر ـ القرآن ـ فرعون ـ العذاب ـ النجاسة، هذا بالإضافة إلى عدد من أسماء الأعلام الإسلامية المأخوذة من أسماء الأنبياء الوارد ذكرهم في القرآن الكريم مثل زكريا ـ موسى ـ يحيى ـ هارون يعقوب ... الخ[12]

4) وفي دراسة حول تأثير العربية في اللغة البنغالية[13]، نجد أنه من بين 1885 مدخلا عربيا تم استخراجها من متن بنغالي يتألف من 50.000 مدخل أي ما يمثل 3,37 ٪ يؤكد صاحب الدراسة أن هناك على الأقل ما يقل عن 563 لفظا وتركيبا دينيا أي بنسبة 37.33 ٪ من الألفاظ المستعارة، وفي رأيي أن هذه النسبة سوف ترتفع كثيرا إلى أن تتجاوز الخمسين في المائة إذا لاحظنا أن كثيرا من الألفاظ والتراكيب التي لم يصنفها الباحث ضمن خانة الألفاظ الدينية ووضعها في خانات أخرى مثل : العلم ـ المعرفة ـ الأخلاق ـ العادات ـ الأوقاف ـ الأزمنة ـ الموت ـ والحياة ـ الطير ـ الحيوان ـ وغيرها من الحقول، هي إيضا من الألفاظ الدينية، لأنها على الأقل مستعملة بكثرة في القرآن الكريم والمتون الدينية الأخرى، مثل علم ـ تعليم ـ تدبير ـ سلطان ـ قسط ـ وزن ـ قلم ـ كتاب ـ تسليم ـ سلام ـ كرسي ـ متاع ـ غيب ـ فكر ـ ميعاد ـ صبح ـ ظهر ـ فجر ـ عشاء ـ مغرب ـ تابوت ـ موت ـ طلاق ـ عدة ـ شفاء ـ بلاء ـ فتنة ـ فناء ـ أبابيل ـ خنزير ـ روح ـ غسل ... الخ.

هذه نماذج قليلة من أثر الإسلام في اللغة العربية وأثر لغة القرآن في باقي لغات الشعوب الإسلامية[14].

وهناك بالإضافة إلى ما ذكر، جانب آخر من التأثير في لغات الشعوب الإسلامية يتجلى في تبنيها الحرف القرآني في كتابتها منذ أن دخلت هذه الشعوب في دين الإسلام، وهو أمر ظل قائما إلى عهد قريب جدا . إذ لم تتحول أكثرية هذه اللغات إلى الحروف اللاتنية أو غيرها إلا مع دخول الاستعمار الحديث والخضوع لتأثيراته القوية، وذلك بعد أن خاضت مع لغات المستعمر ضروبا من الصراع وعانت أشكالا من المحن، وظلت تقاوم المتغلب إلى أن استنفدت كل طاقاتها[15].

ثم إن هذا التأثير قد تجاوز لغات الشعوب الإسلامية ليصل أحيانا إلى لغات أوربية حية مثل الإيطالية والإسبانية والفرنسية التي احتكت لفترة طويلة بالحضارة الإسلامية العربية، فتسربت إليها مئات الألفاظ العربية ذات الدلالات الإسلامية.

واختصارا لما سبق أقول : إن فضل الإسلام على العربية كبير جدا، فهو الذي أحياها ونماها ورقاها وطورها، ثم عمل على حفظها وتخليدها ونشرها في الآفاق وبين سائر الأمم والشعوب حتى أصبحت لغتهم المفضلة بل المقدسة باعتبارها لغة القرآن والسنة والآثار الإسلامية الخالدة، فمن حقنا بعد هذا أن نسأل : هل اللغة العربية - لغة القرآن - هي لغة العرب خاصة أم لغة المسلمين كافة ؟ قد يستغرب البعض لهذا السؤال ويسارع بعض آخر إلى القول : إنها بالطبع لغة العرب وليست لغة كافة المسلمين لأن المسلمين عبارة عن شعوب وقبائل ذات لغات وألسنة متباينة، والجامع بينها هو الدين الإسلامي، وقد يتخذ البعض أيضا من قوله تعالى : «ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين» (الروم 22) حجة لتأكيد هذا المذهب الذي يذهبون إليه، وهو أن العربية ما هي إلا لغة العرب خاصة، بل ربما اتخذوه دليلا على التعصب الأعمى ضد العربية بحكم إيمانهم بالقوميات الضيقة والحدود الجغرافية الفاصلة بين الأوطان، هذا الإيمان الذي عمل على ترسيخه وتجذيره في أعماقهم الاستعمار الاستيطاني والثقافي بكل وسائله ومكره ودهائه وسياستة القائمة على مبدأ فرق تسد، فالمسلمون قبل الاستعمار الحديث ما كانوا يؤمنون بفكرة الحدود الضيقة والخرائط الجغرافية المصطنعة والقوميات القائمة على العرقية البغيضة، ألم يأت الإسلام ليمحو آثار الفكر العرقي من أذهان الناس ويوحد بينهم عربا وعجما وعلى اختلاف ألوانهم فأصبحوا بفضل الله إخوانا ؟ ألم يأت الإسلام بمفهوم **الأمة** ليحتوي مفهوم الشعب والقبيلة والعرق والجنسية ؟ لكن الاستعمار - ليسهل عليه القضاء على وحدة المسلمين ويمزق أصرتهم ويشرذم تلاحمهم - أتى بفكرة التعصب الأعمى للقومية والوطنية والحدود الجغرافية واللغة الإقليمية، فتناهضت أصوات من هنا وهناك وحناجر ولافتات بل أحزاب وتكتلات تنادي بالفصل بين أجزاء الجسد الواحد تارة بدعوى التمسك بالحدود الجغرافية التي فصلها الاستعمار على مقاس إرادته وخطته ومصالحه أو فرضتها مصالح سياسية خاصة بالحاكمين، وتارة بدعوى التمسك باللغة الإقليمية والأصل العرقي واللون والدم والثقافة وما أشبه ذلك، ونسوا أو تناسوا أن أسلافهم من أجيال المسلمين الذين فهموا الإسلام على حقيقته قد تخلوا نهائيا عن فكرة

التعصب للعرق والجنس واللغة فاحتواهم دين واحد ولحمت آصرتهم رابطة اللغة الواحدة والثقافة المشتركة والتقاليد والعادات التي قليلا ما تختلف إلا في جزئيات تافهة تدل على التنوع لا على الفرقة.

أما أنا، فأقول : إن العربية حقا كانت حتى نزول الوحي لغة العرب وحدهم، لكنهم بعد أن نزل بها الكتاب العزيز الذي أمرنا بحفظه وصيانته والتعبد به والاحتكام إلى شريعته، ودخل عليها ما دخل من تأثير إسلامي قوي، فإنها تحولت إلى لغة لجميع المسلمين وإلى كل من يدخل مجددا ملة الاسلام، أي أنها بحكم القوة والفعل قد تأسلمت فأصبحت إسلامية وتعولمت فأصبحت عالمية، ولم تعد لغة قبيلة مقصورة على قوم دون آخرين، لقد أفرغ الإسلام جوف هذه اللغة من محتوياتها الجاهلية والمفاهيم الوثنية المادية وملأه بمضامين ودلالات وألفاظ واستعمالات جديدة غيرت ملامحها تغييرا جذريا، فهي بعد الإسلام أحرى بأن تسمى **لغة القرآن أو لغة العالم الإسلامي** من أن تسمى **لغة العرب**، أما الآية السالفة الذكر فليس فيها ما ينقص هذا، لأنها واردة في سياق آخر، وهو تعداد آيات الله أي دلائله وبراهينه على أن الخالق القادر الذي أوجد كل شيء، والسياق المشار إليه هو الآتي : قال تعالى :

- ﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون﴾

- ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في تلك لآيات لقوم يتفكرون﴾

- ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم. إن في ذلك لآيات للعالمين﴾

- ﴿ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله. إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون﴾

- ﴿ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيي به الإرض بعد موتها ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ الروم 21-25.

فكون الخالق تعالى قد أوجد لغات وألسنة عديدة ومختلفة لا ينافي أن اللغة العربية أصبحت لغة جامعة لسائر المسلمين وقاسما مشتركا بينهم على اختلاف ألسنتهم المحلية

ولهجاتهم الخاصة، وأنهم مطالبون بتعلمها وإتقانها والمحافظة عليها وضمان انتشارها واستمرارها، لأنه لا يتصور معنى المحافظة على القرآن بدون المحافظة على لغته التي تنزل بها، وقد فهم أسلافنا هذا المعنى وأدركوه تمام الإدراك فهبوا جميعا لخدمة لغة القرآن ونشرها وتعميمها بكل الوسائل والطاقات، ونحن على كل حال، كما أمرنا بالمحافظة على القرآن مأمورون لزوما واستلزاما بالحفاظ على لغته :

أولا : لأنه لا يتصور عقلا - كما قلت - الحفاظ على القرآن دون الحفاظ على لغته لأن لغته جزء لا يتجزأ منه، والحفاظ على هذه اللغة لا يكون إلا بخدمتها وتعلمها والتفقه فيها، وأيضا بتنميتها وتطويرها.

ثانيا : لأنه لا يمكن فهم القرآن الكريم ولا الوصول إلى إدراك معانيه ومدلولات ألفاظه وأحكامه وشرائعه ونواهيه وأوامره وتعاليمه كلها إلا بفهم الواسطة الضرورية إليه وهي العربية[16]، قد يقال : إن ترجمة القرآن قد تفي بالغرض المطلوب، وأنا أقول : كما قال العديد من العلماء - إن الترجمة - وخاصة ترجمة القرآن الكريم الذي أعجز أفصح الفصحاء وأبلغ البلغاء من أصحاب اللغة نفسها التي كتب بها، لا يمكن أن تفي بالمطلوب كله ولا أن تبلغ المقاصد في نهاياتها، وإنما قد تقرب المعاني أو بعضها فقط، مع ما قد يشوب كل ترجمة - ولا سيما ترجمة القرآن - من تحريف وتأويل وسوء فهم وتشويه وبعد عن المعاني الصحيحة والدلالات العميقة، والتجارب والأمثلة على ذلك كثيرة لا تحصى.

ثالثا : أن القرآن ليس كتاب شريعة وأحكام فقط ولكنه كتاب يتعبد به أيضا أي بلغته وألفاظه كما نزلت، إذ لا تجوز صلاة المسلم إلا بتلاوة الفاتحة وسور منه، وقد أجمعت مذاهب الشافعية والمالكية والحنبلية والظاهرية على منع قراءة القرآن والتعبد بغير لغته العربية. وفي هذا يقول الإمام الشافعي في الرسالة : « فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك. وكلما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه كان خيرا له»[17].

وقد لخص أحد فقهاء الشافعية رأي المذهب في هذا الأمر، فقال : «مذهبنا ـ أي الشافعية ـ أنه لا تجوز قراءة القرآن بغير لسان العرب، سواء أمكنته العربية أم عجز عنها وسواء أكان في الصلاة أم في غيرها، فإن أتى بترجمته في صلاة بدلا عنها لم تصح صلاته. سواء أحسن القراءة أم لا. وبه قال جماهير العلماء ومنهم مالك وأحمد وأبو داود»[18].

وأما رأي المالكية، فقد عبر الإمام الدسوقي في شرح الدردير بقوله : «لا تجوز قراءة القرآن بغير العربية، بل لايجوز التكبير في الصلاة بغيرها ولا بمرادفه من العربية، فإن عجز عن النطق بالفاتحة بالعربية وجب عليه أن يأتم بمن يحسنها، فإن أمكنه الإئتمام ولم يأتم بطلت صلاته، وإن لم يجد إماما سقطت عنه الفاتحة وذكر الله تعالى وسبحه بالعربية. وقالوا : على كل مكلف أن يتعلم الفاتحة بالعربية وأن يبذل وسعه في ذلك ويجهد نفسه في تعلمها وما زاد عليها إلا أن يحول الموت دون ذلك وهو بحال الاجتهاد فيعذر»[19]

وعبر عن رأي الحنابلة صاحب المغنى حين قال : «ولا تجزئه القراءة بغير العربية ولا إبدال لفظ عربي سواء أحسن القراءة بالعربية أو لم يحسن، فإن لم يحسن القراءة بالعربية لزمه التعلم، فإن لم يفعل مع القدرة عليه لم تصح صلاته»[20].

وقال ابن حزم معبرا عن رأي مذهبه الظاهري : «من قرأ أم القرآن أو شيئا من القرآن في صلاته مترجما بغير العربية أو بألفاظ عربية غير الألفاظ التي أنزل الله تعالى عامدا لذلك، أو قدم كلمة أو أخرها عامدا لذلك بطلت صلاته، وهو فاسق لأن الله تعالى قال : (قرآنا عربيا) وغير العربي ليس عربيا فليس قرآنا، وإحالة عربية القرآن تحريف لكلام الله وقد ذم الله تعالى من فعلوا ذلك فقال (يحرفون الكلم عن مواضعه)[21].

أما أبو حنيفة فقد روي عنه أنه أجاز قراءة القرآن بغير العربية لمن لايستطيع العربية[22] إلا أنهم أكدوا تراجعه عن هذا الرأي فأصبح قوله بعد ذلك : متى كان المرء «قادرا على العربية ففرضه قراءة النظم العربي، ولو قرأ بغيرها فسدت صلاته لخلوها من القراءة مع قدرته عليها والإتيان بما هو من جنس كلام الناس حيث لم يكن المقروء

قرآنا»[23] وقال الحنفية أيضا بناء على هذا الرأي الثاني لإمامهم : «أما العاجز عن القرآن بالعربية فهو كالأمي في أنه لا قراءة عليه، فإن كان ما يؤديه قصة أو أوامر أو نهيا فسدت صلاته، لأنه متكلم بكلام ليس ذكرا، وإن كان ما يؤديه ذكرا أو تنزيها لا تفسد صلاته لأن الذكر بأي لسان لا يفسد الصلاة»[24].

ومن هذه النصوص يتبين أن جميع المذاهب السنية بما فيها الحنفية ـ بعد تراجع إمام المذهب عن رأيه الأول ـ قد منعت قراءة القرآن في الصلاة والعبادات بغير العربية[25].

وإذا نحن تركنا مجال العبادة والتعبد بألفاظ القرآن الكريم، وجدنا أننا ملزمون بحكم الأوامر الربانية السماوية الكثيرة بتلاوة هذا الكتاب العزيز بقصد تدبره والتفكر في حكمه ومعانيه حتى في غير الصلاة، باعتبار أن تلاوة القرآن نفسها عبادة من العبادات التي أمرنا بها. فهل نتلوه ونقرأه ونحن لا نعرف تمام معانيه كما كان اليهود يفعلون مع التوراة والنصارى مع الأناجيل وهي بلغة غير اللغات التي يفهمونها ؟ قال الإمام القرطبي : «فما أقبح بحامل القرآن أن يتلو فرائضه وأحكامه عن ظهر قلب، وهو لا يفهم معنى ما يتلوه، فكيف يعمل بما لا يفهم معناه ؟ وما أقبح أن يسأل عن فقه ما يتلوه ولا يدريه. فما مثل من هذه حالته إلا كمثل حمار يحمل أسفارا»[26].

وقد يجاب عن ذلك بأن تعلم العربية مهما كان ليس فرضا ولا شرطا في صحة إسلام المسلم، وأن إدراك كل معاني القرآن ليس مطلوبا، وإنما يكفي منها مل يستطاع، وهذا المستطاع يمكن الوصول إليه والحصول عليه بواسطة الترجمة أو نحوها، وهذا كله صحيح إلا أن المقصود هو أن تعلم العربية أي اللغة الأصلية للقرآن وإن لم يكن فرض عين فهو فرض كفاية، إذا سقط عن البعض فهو لا يجوز أن يسقط عن الكل، إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ـ كما قال أحد كبار الأئمة ـ والواجب يفرض علينا تلاوة القرآن كما أنزل وتدبر معانيه والتعبد به والسعي جهد الطاقة لفهم ابعد معانيه، وأعمق مراميه، وهذا لا يتأتى إلا بمعرفة العربية معرفة كافية، والمسلم كلما كانت معرفته بالعربية أقوى، كلما كان فهمه للقرآن والسنة وأحكامهما أقرب إلى الصواب من غيره الذي لا يستطيع معرفة هذه الأحكام والأوامر والنواهي إلا بواسطة غيره. ونحن

المسلمين مدعوون إلى التنافس في التقوى والتفاضل في البر، وكلما امتلكنا أداة فهم القرآن، وهي العربية كلما انزاحت أمامنا كثير من العوائق التي تحول بيننا وبين الوصول إلى عمق الإسلام ومعرفة مقاصده، وهذا لمن شأنه حقا أن يجعلنا أقرب إلى الإسلام الصحيح والطريق المستقيم ولا شك أن كثيرا من مظاهر سوء فهم الإسلام في بلاد الغرب وغيرها من البلاد والأمم، وكثير من التأويلات الفاسدة والأفهام السقيمة المعوجة التي تبتعد بأصحابها عن روح الإسلام الحقيقي، لهي ناتجة عن اقتصارهم على ما يقال لهم عن القرآن أو يترجم من معانيه. والقرآن كما كان ابن عباس - رضي الله عنهما - يقول : «حمال ذو وجوه»[27] أي أن الكلمة أو العبارة منه قد تحمل معاني متسعة، ولكن المترجم غالبا ما يقتصر على وجه واحد أو معنى دون غيره.

وإذا كان من غايات التعبد بالقرآن وتلاوته في الصلوات وسائر الأوقات هو حصول التخشع والتأثر اللذين هما درجة في تقوية الإيمان وتعميقه[28]، فإن هذا التأثير الذي يحدثه القرآن لا يحصل بمعانيه وحدها، بل بألفاظه وجرس أصواته وطريقة تأليفه وسبكه ونظمه وتأليفه وما لذلك كله من وقع كبير على السمع والنفس، فيكون ما يكون من جرائه من خشوع وتأثير نفسي وروحاني كبيربخلاف ما لو قرأه بغير لغته الأصلية قال تعالى : ﴿ لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله﴾ الحشر 21 وقال ﴿وإذا سمعوا إلى ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع﴾ المائدة 83، ولهذا وردت الأوامر الكثيرة بضرورة إقامة لفظه وتصحيح نطقه وإخراج أصواته من مخارجها الحقيقة والتزام ما ينبغي التزامه من قواعد الوقف والابتداء والترقيق والتفخيم والإمالة والإشمام والمد وغيره، وتحسين الصوت عند قراءته والجهر به لإسماعه الآخرين حتى يحصل التأثير والخشوع المطلوبان عند قراءته قال تعالى : ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ الأعراف 204

رابعا : إن اللغة العربية أصبحت بعد نزول الوحي بها رابطة قوية من الروابط التي تجمع بين المسلمين باعتبارها اللغة المشتركة بينهم على اختلاف أجناسهم وألسنتهم، وبهذه اللغة كتب تراثهم الديني والحضاري المشترك. والمسلم لا يتعمق فهمه للإسلام إلا بالرجوع إلى كتب التفسير والحديث والفقه والأصول، وفيها تبيين للشريعة وأحكامها.

وهل أكون مخطئا إذا قلت إن من أهم أسباب فرقة المسلمين اليوم وشتاتهم بل من أسباب الحركات الدينية التطرفية أحيانا، سوء فهم الإسلام على حقيقته وتخلي المسلمين عن رابطة أساسية كانت بالأمس - بالإضافة إلى الدين - من أهم دواعي تلاحمهم وتماسكهم وتفاهمهم وتآخيهم، وأعني بها رابطة اللغة ؟ فاللغة هي تلك الأداة التي تتوحد بها المشاعر والأحاسيس والأفكار وتتقارب شقة التفاهم بين بني الإنسان أفرادا وقبائل وشعوبا.

ألم يكن أهل اللغة العربية إذا أرادوا التعبير عن شتات أو فرقة حصلا بين فريقين قالوا : **تفرقت كلمتهم** ؟ أليست إذن وحدة الأفراد والشعوب كامنة في وحدة **الكلمة** ؟ أليست وحدة **الكلمة** - بالمعنيين الحقيقي والمجازي - هي وحدة اللغة ؟

أتراني بعد هذا وفي آخر المطاف، مجرد حالم يطلق العنان لخياله الفسيح وأنا أنهي كلامي هذا بدعوة حارة لكافة الشعوب الإسلامية إلى توحيد **الكلمة** وتقوية هذه الرابطة بينها - رابطة لغة القرآن - بالإقبال على تعلمها وجعلها مادة إجبارية في المناهج والمقررات بالمدارس والجامعات، وإدخالها في وسائل الإعلام السمعية والبصرية ؟، فلكم أن تتصوروا معي - بعد ذلك كيف سيكون مستقبل هذا العالم الإسلامي بشعوبه وأجناسه المختلفة وقد أصبحت تتكلم لغة واحدة وتدين بدين واحد وتتجه لقبلة واحدة وتتضامن يدا في يد.

لا شك أن أواصر الوحدة بينها : وحدة الأهداف والمنطلقات ووحدة الكلمة، ستزداد قوة ومتانة، ووسائل التفاهم والتضامن والترابط والالتحام أمام المعارك المصيرية المشتركة ستتضاعف وتتعزز. وتلك طريق من الطرق الواجب سلوكها للوصول إلى تحقيق الحلم الذي كان ومايزال يراود شعوب هذه الأمة ألا وهو تحقيق الوحدة الإسلامية الكبرى. ثم مابالنا نسمي هذا الطموح الذي تطمح إليه نفس كل مسلم صادق حلما، وقد نعتقد أنه من الصعب أن يتحقق ؟ ألم يكن ما نحلم به الآن هو الواقع الفعلي الذي عاشته الأمة الإسلامية ومارسته عمليا وطيلة قرون عديدة على اختلاف شعوبها وقاراتها ؟ ألم تكن لغة القرآن إلى وقت دخول الاستعمار هي اللغة الرسمية لكافة الشعوب الإسلامية في المشرق والمغرب؟ ألم تكن هي لغة التعليم والقضاء والفتوى

والحكم والسياسة والاقتصاد والتجارة والإدارة وكل شؤون الحياة الهامة في كل قطر من أقطار العالم الإسلامي ؟ ألم تكن اللغات المحلية لهذه الشعوب الإسلامية بدورها - ومنها اللغات الأفريقية التي نحن على سطح قارتها - تكتب بالحرف القرآني ؟ إذا كنتم في شك من ذلك فما عليكم إلا أن تعودوا لتراثكم وتسألوا شهادة التاريخ، فهو أمامكم حي ناطق صادق لايكذب سائله، وليس ماندعو إليه الآن، سوى محاولة لإعادة أمجاد ناصعة وصفحة رائعة من تاريخ أمتنا ووحدتها في دينها ولغة قرآنها.

* * *

الهوامش :

(1) هذه الآيات كلها مكية ماعدا الآية الثانية فهي مدنية.

(2) ذكرت كتب السيرة والشمائل معجزات كثيرة للرسول (ص) كالغمامة التي أظلته والماء الذي انبجس من بين أصابعه والقمر الذي انشق له والإسراء والمعراج الذي أكده القرآن الكريم ... ولكن كل هذه المعجزات شيء ومعجزة القرآن الكريم شيء أكبر، فهي باقية خالدة تتحدى الزمن.

(3) ذهب بعضهم إلى تحديد الإعجاز فيما سموه بالصرفة أي أن الله صرف الناس عن محاكاته ومعارضته والإتيان بمثله، وهذا الرأي رد عليه كثير من العلماء وضعفوه، لأنه لا يجعل الإعجلز منوطا بالقرآن ذاته بل بما هو خارج عنه.

(4) - قال تعالى «فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين» المائدة 110.

- وقال مخاطبا الرسول الكريم : « فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون» الطور 29-30.

- وقال : «وما علمناه الشعر وما ينبغي له، إن هو إلا ذكر وقرآن مبين» يس 29

- وقال : «بل قالوا : أضغاث أحلام. بل هو افتراء. بل هو شاعر» الأنبياء 5

- وقال : «ويقولون أئنا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون» الصافات 23

فصدهم القرآن ورد ادعاءاتهم بقوله : « إنه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون، ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون. تنزيل من رب العالمين، ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين، ثم لقطعنا منه الوتين، فما منكم من أحد عنه حاجزين» الحاقة من 40 إلى 47.

(5) بينما الشعر مكون من قصائد، والقصيدة من أبيات، والأبيات تنتهي بقواف.

(6) كان هذا التحدي في المرة الأولى مطلقا : فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين» الطور 34، ثم مقيدا بعدد محدد وهو عشر سور من مثله «قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات» هود 23، ثم ذهب التحدي أكثر تقييدا حين قال : «أم يقولون افتراه، قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين» يونس 38 ، أي جندوا كل من تستطيعون تجنيده من فصحائكم وبلغائكم خطباء وشعراء وكهانا، سواء كانوا من الإنس أم من الجن، فلن يستطيع أحد من دون الله أن يأتي بشئ من مثله. ثم بلغ التحدي درجة أقوى حين قال :

«قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله» الإسراء 88
نعم حتى الجن ـ وهو عالم من العوالم التي خلقها الله تعالى ـ كانت تجد في هذا القرآن شيئا غير مألوف ولا معروف، قال تعالى :
«قل أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا» الجن 1
نذكر هذا ونحن نعلم أن العرب كانوا قبل الإسلام وإلى أيام البعثة يعتقدون أن لكل شاعر أو كاهن شيطانا أو جنيا يأتيه بسحر الكلام، فلهذا كان التحدي في القرآن موجها للمعشرين : الإنس والجن معا.

(7) الروايات في هذا الشأن متعددة، ونحن اقتصرنا على إيراد إحداها وأشهرها، كما أن العوامل التي أدت إلى مقاومة اللحن كثيرة إنما ذكرنا أبرزها وأقربها إلى موضوعنا.

(8) انظر في هذا الصدد النصوص العديدة التي ترجمناها بكتابنا : (الفرنكفونية والسياسة اللغوية والتعليمية الفرنسية بالمغرب).

(9) من المشاهدات الطريفة التي يتحدث عنها الداعية الكبير الدكتور/عبد الرحمن حمود السميط في رحلته المسماة (رحلة خير في إفريقيا) أنه رأى من العادات المنتشرة بين قبيلة الغبرا ذات الأصول الإسلامية في شمال كينيا «أن أي شخص يولد عندهم يوم الاثنين من الرجال يسمونه مامو أي محمد. ويوم الثلاثاء إسحاق، ويوم الأربعاء علي ، ويوم الخميس أمورو أي عمر، ويوم الجمعة أدنوا يعني أدم، ويوم السبت إبودو أي عبده ويوم الأحد أبراي زي إبراهيم» ص 109 ط 1 سنة 1414 هـ/ 1993

(10) انظر Abdoulaye Baldes : études des emprumts arabes dans la langue mandinka du Sénégal. In ; Les Relations entre les langues africaines et la langue arabe Tunis 1992.

(11) Dr. Z. Dramani Issifou : Les relations historiques entre la langue arabe et les langues africaines. In : Les relations entre les langues africaines et la langue arabe.

(12) Moulaye Hassane : la transmission du savoir religieux in Afrique subsaharienne exemple du commentaire coranique a saayi (Niger),These du doctorat nouvelle, soutenue à Paris IV Sorbonne (1995)

(13) انظر : محمد أحسن الله هلال : تأثير اللغة العربية في لغات شبه القارة الهندية، نموذج اللغة البنغالية، رسالة قدمت لنيل دبلوم الدراسات العليا (السلك الثالث) بكلية آداب الرباط 1992م تحت إشرافي.

(14) يمكن الرجوع لمن أراد الاطلاع على أمثلة أخرى ممنا ذكرناه إلى :
- الثقافة العربية في نيجيريا للدكتور/ علي أبو بكر (ط 1 سنة 1972م).
- حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا. للدكتور/ شيخو أحمد سعيد غلادنثي ط 2 سنة 1993م ـ الرياض.
- العربية في اللغات الأفريقية ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس 1992م.
- الثقافة العربية في السودان ـ نماذج من حضور اللغة العربية ـ للدكتور / شارنوكاه الحبيب ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس 1994م.
- المؤثرات العربية في الثقافة السواحلية في شرق أفريقيا ـ منشورات جهاز التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الإسلامية التابع للأليكسو.

(15) انظر أمثلة من صراع الحرف القرآني مع الحرف اللاتيني في بعض الشعوب الإسلامية :

- كتابة اللغات الأتراكية بالحرف العربي للدكتور / سعيد هبة الله كامليف - منشورات الإيسيسكو 1995م.
- تأثير اللغة العربية في لغات شبه القارة الهندية (نموذج اللغة البنغالية) - محمد أحسن الله هلال (مرجع سابق).
- الكتاب العربي في أندونسيا للدكتور / مارتن فان برونسن، ترجمة : د. قاسم السامرائي - مطبوعات مكتبة الملك فهد - الرياض 1415هـ / 1995م.
- الحرف العربي واللغات الأفريقية، للدكتور /يوسف الخليفة أبي بكر، ضمن كتاب (العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الأفريقية) تونس 1985 م - مطبوعات الألكسو.

(16) أقوال الأئمة العلماء في هذا المعنى كثيرة لا تحصى، أكتفي منها بقول الإمام مالك : «لو صرت من الفهم في غاية ومن العلم في نهاية، فإن ذلك يرجع إلى أصلين : كتاب الله العزيز وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا سبيل إليهما ولا الرسوخ فيهما إلا بمعرفة اللسان العربي. فيه أنزل الله كتابه ونهج لعباده أحكامه» نقلا عن أبي العباس أحمد الهلالي في شرحه لخطبة القاموس (مخطوط)

(17) عن مناهل العرفان في علوم القرآن : للشيخ محمد الزرقاني 2/151-152 ط، دار الفكر - بيروت

(18) نفسه 2/120-161.

(19) نفسه 2/16، وانظر خصائص القرآن الكريم للدكتور / فهد بن عبد الرحمان الرومي ص 175 الرياض / ط 3 سنة 1309هـ.

(20) مناهل العرفان 2/161 و خصائص القرآن ص 174.

(21) نفس المرجعين 2/163و 175.

(22) انظر أبا حيان في البحر المحيط عند تفسيره لقوله تعالى : « إنه لفي زبر الأولين» الشعراء 196.

(23) مناهل العرفان : 2/163

(24) نفسه 24.

(25) من هنا يتبين أن ما قاله الدكتور نصر أبو زيد في كتابه عن الإمام الشافعي من كون الإمام في منعه قراءة القرآن بغير العربية كان يتعصب لأصله العربي وإيديولوجيته العربية بخلاف موقف أبي حنيفة الذي هو من أصل فارسي فقد أجاز القراءة بالفارسية، فيه كثير من التحامل والمصادرة، لأن رأي الشافعي لم يكن شاذا بين بقية آراء المذاهب السنية الأخرى بما فيها مذهب أبي حنيفة في قوله الثاني.

(26) عن مقدمة (فتح القدير) للإمام محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر - بيروت 1983م.

(27) نفسه.

(28) قال تعالى «ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله» الحديد 16، فجعل الخشوع درجة تقوي الإيمان وتعمقه.

***

من أعلام القرن التاسع الهجري :
أبو الطيب تقي الدين الفاسي المكي المؤرخ المحدث

عبد القادر زمامة(*)

أسرة عريقة في النسب والحسب والمعرفة. مغربية الأصل. فاسية المنبت. هاجر عميدها أبو عبد الله محمد بن محمد الحسني الادريسي، أواسط سنة679هـ/1280م من فاس ـ لسبب لانعلمه ـ وحط رحاله بمكة المكرمة. واكتسب بها من الشهرة والجاه والأولاد، ما جعله محل تقدير واحترام، إلى أن ودع هذه الحياة سنة 719هـ/1319م.

فأفراد هذه الأسرة الإدريسية المغربية الفاسية جميعهم ينتمون إليه، وفيهم أئمة وقضاة وعلماء ومدرسون ومؤلفون ولهم أولجلهم مكانة في كتب التاريخ والطبقات والفهارس.

ويهمنا منهم الآن أبو الطيب تقي الدين الفاسي صاحب المؤلفات الشهيرة في التاريخ وطبقات العلماء والرواة والمحدثين، وقد عاصر عدة شخصيات من أعلام القرن التاسع الهجري. وقام بعدة رحلات في أقطار المشرق، من الشام إلى اليمن.

ولد تقي الدين الفاسي بمكة سنة 775هـ/1373م. ووالده هو أحمد بن علي الإدريسي. كان من المفتين العلماء، المدرسين، ومن أشهر تلامذته :ابن حجر العسقلاني، ويظهر أن تقي الدين ـ لظروف عائلية ـ انتقل منذ طفولته المبكرة إلى المدينة المنورة. وبها تعلم. ونشأ إلى أن ظهرت مواهبه في الاستزادة من المعرفة، فرجع إلى مكة ليأخذ العلم من شيوخها، وفيها وجد شيوخا عدة. من فقهاء ومحدثين ولغويين ونحويين. كما وجد

(*) أستاذ جامعي (سابقا)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

من أفراد أسرته من تصدر للتدريس والإفادة، وفيهم من حافظ على مذهبيته المالكية في الفقه ومن انتقل إلى المذهب الحنبلي، فكان وهو الشاب الذكي الطموح لايترك شيخا من شيوخ العلم : رواية ودراية الا أخذ عنه، واستفاد من دروسه. ومؤلفاته، ورواياته، وأسانيده.

ونجده ابتداء من سنة 796هـ / 1393م يستعد للقيام برحلات واسعة في الأقطار المشرقية. من الشام إلى مصر إلى اليمن. وقد قضى في ذلك سنوات. اكتسب فيها معارف شتى، تحدث عنها في مؤلفاته المتعددة، المخطوطة والمطبوعة.

واستجاز وأجاز عددا كبيرا من أعلام ذلك العصر الذين لقيهم في بيت المقدس ودمشق والاسكندرية والقاهرة واليمن، وقد تكررت رحلاته إلى هذه الأمصار، وكانت له صداقة وصلة متينة بالحافظ شهاب الدين ابن حجر العسقلاني. أخذ عنه واستفاد منه وصحبه في عدة رحلات قاما معا بها، في كل من الشام واليمن، ورافقه في السماع من عدة شيوخ.

وقائمة شيوخ تقي الدين الفاسي طويلة الذيل وقد تضمنت الكثيرمنهم فهرسته التي أشار إليها عدد من المؤلفين، كما أشار إليها هو نفسه في كتابه : (العقد الثمين) ج 1 ص 340. وعددهم يفوق 500 شيخ، موزعين على عدة أمصار.

وموسوعية تقي الدين لاغبار عليها في عصره، فالرجل : قاض، مؤرخ، محدث، لغوي، أديب، مؤلف في عدة علوم، وكتبه : منهاجا وموضوعا لها مكانة سامية في تراثنا المكتوب خلال القرن التاسع الهجري، وهي لا تقل أهمية عن كتب أعلام معاصريه، ولها طابع خاص في الاستقصاء والاستقراء والاتساع في المادة التي يتناولها وابتداء من سنة 800 هـ/1391م وقد بلغ من العمر خمسا وعشرين سنة جلس في المسجد الحرام بمكة، لتدريس العلم فتزاحم عليه الطلاب. وحصلت له شهرة واسعة وفي سنة 807هـ /1398م نجده قاضيا بمكة على المذهب المالكي وقد استمر في هذه الوظيفة مايقرب من عشر سنوات تعرض فيها مرات للعزل والتولية إلاأن ذلك لم يصرفه عن الإملاء والتدوين والتأليف. وكان ضعيف النظر، إلا أن تلاميذه كانوا يكتبون له كل مايريد فيمليه وهم

يكتبون وبذلك اتسعت مكتبته العلمية. التي خلفها تراثا للأجيال. وعصر تقي الدين عصر ازدهار علوم الحديث ومايتعلق بها من رواة وحفاظ وأسانيد فلذلك نجد عددا من كتبه تحوم حول هذا الموضوع حيث إنه يذيل ذيولا على كتب الحفاظ السابقين ويزيد على المجاميع زيادات متعددة ويترجم لعدد كبير من الشيوخ الذين لقيهم أو لقي تلامذتهم أو تلامذة تلامذتهم أو كانوا على شرطه في الكتب التي ألفها وله اهتمام زائد بتاريخ مكة المكرمة وما مر بها من أعلام ورواة ومؤلفين وأئمة، وما جرى بها من أحداث تاريخية. على ممر السنين، وما لها من سابقة في الحضارة. ومعالمها، والمعارف ورجالها، والخطط وتنوعها، وكذلك له اهتمام زائد بالسيرة النبوية والمادة التاريخية التي جاءت في كتب المؤرخين السابقين وما يتعلق بهذه السيرة من أحداث وأخبار الصحابة والتابعين وما يلحق بذلك من وصف المعالم وتراجم الأعلام.

فكتبه في هذه الموضوعات قمة المصادر الواسعة، الموثقة، التي لا غنى عنها لمن أراد أن يبحث ويدرس. ويوثق بحوثه ودراساته بوثائق وأخبار شتى.

ولعله من المناسب هنا أن نتحدث باقتضاب عن كتابيه المفيدين الغزيرين بالمادة التاريخية المجموعة والمرتبة بذوق ومنهاج قل نظيرهما، والكتاب الأول هو :

- شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام

وهو كتاب جامع حقا لأخبار مكة ومعالمها وأعلامها، وما لها من سابقة في الحضارة والنظام والثقافة. وما لأهلها من عبقرية متنوعة، وما لمعالمها من تاريخ قبل الإسلام وبعده.

وللكتاب ترتيب محكم ومنهاج دقيق ومصادر متنوعة وأبواب تساير حياة هذه المدينة المباركة وكعبتها وحرمها، والأحكام الفقهية المتعلقة بمناسكها، وأحكام الحج الواقع بها.

ويعجبك في المؤرخ تقي الدين الفاسي نظرته الموسوعية للموضوع، حيث يتتبع الأخبار والأحداث في كتب التاريخ والسيرة والأدب واللغة، ويقارن وينتقد، ويحتاج قارئ كتابه هذا إلى مراجعة مصادر ومراجع لا تحصى، وكلها تتعلق بمكة وحضارتها

وتاريخها وسكانها، ليجد أن المؤلف تقي الدين له القدح المعلى في هذا الموضوع، وقد اهتم بهذا الكتاب مؤرخون وباحثون، منذ عصر تقي الدين الفاسي إلى الآن، فإننا نجد النقل عنه عند المؤرخين والمحدثين واللغويين والباحثين في الحضارة والثقافة الإسلاميتين، ولهذا تعددت نسخه الخطية في مكاتب الشرق والغرب. ووقع الاعتناء به بل إن مؤلفه أدرك بعد تأليفه أنه كتاب متسع متعدد الأبواب والأجزاء لهذا قام باختصاره كما يقول المؤرخون،.

وشفاء الغرام بأخبار البلد الحرام طبع عدة مرات من آخرها ـ فيما نعلم ـ طبعة بيروت سنة 1405هـ/ 1985م ولا نعلم أن هناك كتابا ـ في بابه ـ يسد مسده في موضوع مكة المكرمة ومعالمها وأعلامها وتاريخها منذ القرن التاسع الهجري إلى الآن، باستثناء الكتاب الثاني الذي سنتحدث عنه، وهو :

ـ **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين** : وهوالكتاب الذي جعله المؤلف معلمة ثانية لتاريخ مكة وركز الحديث فيه والاهتمام الأول برجال مكة وأعلامها من قضاة وأئمة وعلماء وخطباء كما أنه خص المسجد الحرام بتاريخ حافل منذ عهد تأسيسه إلى عصره وما لحقه من توسعة وزيادة واهتمام ورعاية على ممر الدول والعصور مع التحري والاستقراء وجرّه ذلك إلى تاريخ المبرات المقامة بمكّة، وما ظهر بها من مدارس ومساجد وربط وآبار وعيون ومطاهر وسقايات وغير ذلك من مشاريع البر والإحسان العامة والخاصة بحجاج البيت الحرام، ورتب ذلك على حروف الهجاء بحيث صار البحث فيه سهل التناول ويظهر من تتبع ماورد في كتاب : شفاء الغرام وماورد في العقد الثمين أن كتاب العقد ألف وجمعت مادته من عدة كتب، ومنها كتاب : شفاء الغرام وكأن المؤلف أراد أن يجعل من كتابه الثاني معلمة أوسع من المعلمة التي جعلها في الكتاب الأول.

ولهذا كان كتاب : العقد الثمين أضخم كتب تقي الدين الفاسي وأغزرها مادة وأوسعها إفاده وأجمعها للأخبار : والآثار. والإفادات، وقد لقي : العقد الثمين نفس الاهتمام الذي لقيه شفاء الغرام. واعتمده الباحثون والدارسون، ولهذا توجد منه عدة نسخ خطية في مكاتب عامة وخاصة، في الشرق والغرب، وقد طبع كتاب العقد الثمين في ثمانية أجزاء وقد رأينا طبعته المصورة التي نشرت ببيروت سنة 1406هـ /1986م.

وبالاطلاع على الكتابين :

ـ شفاء الغرام بأخبار بلد الحرام

ـ والعقد الثمين في البلد الامين

نجد أن تقي الدين المكي المغربي الفاسي قد ألف في القرن التاسع الهجري معلمتين اثنتين عن مكة المكرمة وبيت الله الحرام لا يسد مسدهما غيرهما من الكتب التي ألفت في الموضوع قبلهما أوبعدهما فيما نعلم، وإلى جانب هاذين الكتابين هناك كتب عدة متنوعة لهذا الموسوعي الكبير، لم يتعلق لنا الغرض بالحديث عنها الآن، ولقد ودع هذه الحياة سنة 832هـ /1429م بعد أن فقد بصره تاركا طنينا ورنينا في كتب تلاميذته وأصدقائه في الأمصار المتعددة إلى جانب مكتبة حافلة بالمعلومات والإفادات رحمه الله، وعقب ابن حجر على ترجمته بقوله: « ولقد ساءني موته وأسفت على فقد مثله... فلله الأمر ».

***

المصادر :

1 – فهرس الفهارس للكتاني ط.فاس 1346هـ

2 – العقد الثمين للفاسي ط بيروت 1406هـ

3 – إنباء الغمر لابن حجر ط مصر 1969م

4 – الأعلام للزركلي ط مصر1984م

5 – عدة فصول وأبواب من كتابي :

– شفاء الغرام

– والعقد الثمين

***

النقد الأدبي العربي ومسألة استيعاب التجربة النقدية الغربية

عبد الرحمن بن زيدان(*)

النقد الأدبي العربي ومناخ الثقافة العربية :

ينتمي النقد الأدبي العربي - بكل تأكيد - إلى مناخ الثقافة العربية كإنجاز ساهم فيه كثير من الأدباء والنقاد والمفكرين، مساهمة كانت مرهونة بطبيعة الأسئلة الثقافية التي تنتجها كل تجربة، أو جيل، أو تيار، أو حركة أدبية، كما أن هذا النقد كان متابعا للحوار مع كل أطراف المعادلة - التراث - الغرب - الماضي والحاضر. هذا الكل الذي يعطي هذا المناخ قدرته على ملء الفراغات القائمة في الثقافة النقدية، ويمنح المشروع الثقافي العربي توجهه السليم نحو الاكتمال الكامل والوعي الشامل بالتجدد المتجدد وهو يوسع دائرة حضوره في هذه الثقافة باعتباره جزءا من كل، وباعتباره عنصرا حيويا له دوره الإيجابي الذي يرافق ايقاع هذا المناخ أو يتجاوزه.

والحديث عن النقد الأدبي العربي - هو في الحقيقة - كلام عن السيرورة التي مر بها قبل أن يستوي في صيغته النهائية التي يقال عنها إنها صيغة دالة على أزمة، أو هي الأزمة عينها، لأن هذا النقد لم يعلن - بعد - عن أزمته هاته كي يكتشف أفقه لتكون تجربته الفعلية قائمة على تمكين الحوار من رسم مستقبل أفقه المنتظر الذي يتأبى فهمه، ويستعصي إدراك خلله، أو بعده وأبعاده إلا إذا أوضحنا أن جميع التجارب النقدية العربية كانت من منطلق أسئلة كل جيل تريد أن تجعل تجريب المناهج متحققا من

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المولى اسماعيل، مكناس.

منطلق الانفتاح على التراث، أي على مفهوم النقد الذي ينهض على بعدين ظلا يلازمان صيغته، ويرافقان مده وجزره، وإيجابياته وسلبياته، هذان البعدان هما :

1 ـ التجريب من منطلق الانفتاح على التراث العربي والذاكرة الموجود في هذا التراث، ومايزخر به من اجتهادات أعطت النقد القديم شرف الريادة في تأسيس متميز صاغ معالمه عبد القاهر الجرجاني، وابن طباطبا، وحازم القرطاجني وغيرهم.

2 ـ أما التجريب الثاني فهو الذي يكون انفتاحه ضروريا على النقد الغربي المعاصر وعلى خطابه الذي أسس وعيه النقدي على استيعاب نظريات الأجناس الأدبية.

في البعد الأول نجد حنينا إلى ماض ولى بعطائه وباجتهاد النقد فيه، أما في البعد الثاني فدعوة إلى التفاعل مع الغرب من خلال المثاقفة كإشكالية تردنا إلى عالم التناقض بين «الأنا» و «الآخر»، وتعيدنا إلى الحديث عن مسألة الامتثال للآخر أو التمرد عليه أو اختيار التوفيق بين الأصيل والوافد المستورد كنهج لقيام النقد الأدبي العربي.

إن المفارقة واضحة بين هذه العمليات، بل إن التناقض صارخ بين كل اختيار لأنه كيف يمكن أن تكون المثاقفة تعبيرا عن الوعي بالحوار مع الآخر ؟ بل وإلى أي حد، ومن خلال هذه المفارقة، وهذا التناقض، يستطيع النتاج النقدي العربي في تجريبيته، استيعاب وتمثل تجربة النقد الغربي ؟

النقد الأدبي العربي والغربي :

إن عملية المثاقفة، إضافة إلى هذين السؤالين لاينفيان مركز المسألة، الغرب، ولايلغيان الوضع الحضاري المعطى الذي تتم هذه المثاقفة بتعدد الحقول الفكرية والثقافية والفنية فيها والتي تشكل انساقا متلاحمة ومتآلفة لدى الآخر، أما لدى العرب فقائمة على التناقض السلبي، وعلى الأضداد التي لاتتيح معرفة الأشياء والخبايا والمهمش والمركزي في هذه المثاقفة وهي ترسم سؤالين هامين هما :

ـ لماذا العودة إلى الغرب ؟

ـ وهل هذا الغرب هو المفتاح السحري لمعالجة ومقاربة النص العربي داخل نوعه الأدبي، أو بعد أن تنتفي الحدود بين هذه الأنواع، لإنتاج النص العربي المغاير للسائد ؟

الإجابة عن السؤالين، تردنا إلى تماهي الغرب مع الزمن، وترجعنا إلى مركزيته التي لاترى أية حداثة غير حداثته ولانموذجا غير نموذجه، ولا صوتا إلا صوته. إنه نفى وجود حداثات ومرجعيات وإبداعات وتجريب عند الهامش : النحن.

النفي هنا، يوازي التماهي أو يكمله عندما يصير المركز مهما يرفض أي تشكل غريب لايدخل ضمن هذا النسيج الغربي.

إن الحديث عن المثاقفة صار موضوعا دخل إلى اهتمام النقاد، وشغل تفكيرهم حتى صار محور كل كتابة تتناول التفاعل بين الثقافات، والحوار بين الشعوب، والأخذ والعطاء، والتكرار والتجديد في هذا التفاعل الذي يشكل المجتمعات ـ كلها ـ كنسيج لا من إعادات فحسب وإنما ـ أيضا ـ من اختلافات وتنويعات تؤكد على الحقيقة التالية : وهي أن موضوع النقد العربي واشكالاته المنهجية يمكن فهمها وتفسيرها والتعرف على مكوناتها في سياق فهم واستيعاب نتاج النقاد العرب، في علاقتهم بالآخر، وفي ضوء موقعهم في الحوار الثقافي، وفي التجريب الذي حمل لواءه جل المثقفين في البلاد العربية عندما تنبهوا في النصف الأول من القرن التاسع عشر ـ كما يقول ألبرت حوراني «إلى أفكار أوربا الحديثة ومؤسساتها، وبدأوا في النصف الثاني منه، يشعرون بقوتها، وكانوا يتساءلون بأي معنى ويظلون عربا، ويظنون مسلمين، إذا ما تأثروا أو اقتبسوا عنه».[1]

إن مسألة الأخذ من الغرب يجب ـ في نظرنا ـ ألا يلغي الهوية، أو يستبدل ثقافة بثقافة، أو يبدل انتماء بانتماء، بل إن مسألة الأخذ يجب أن تكون مشروطة بمدى ماسيحققه الأخذ من تحويل في البنية الفكرية السائدة، وفي الممارسة الثقافية الموجودة لارسال قواعد مؤسسة نقدية ظهرت بعض ملامحها في مصر ولبنان وسوريا، لدى الرابطة القلمية حيث كان هدف الحوار مع الغرب متخذا الصفات والأهداف التالية :

«1 ـ الانفتاح على الغرب كمصدر للمعرفة وكمنظر للإبداع».

«2 ـ توجيه هذا الانفتاح وجهة محملة بالايديولوجي لمناهضة الخط السياسي الرجعي والفكر السلفي، والعادة التي تكرس التكرار».

« 3 ـ جعل أهم هدف لهذا الانفتاح مناصرة للعقلانية وللديمقراطية. مثل هذه الصفات والأهداف كانت تعبر عن رؤية مرجعيتها في واقع هو زمن التخلف العربي، وزمن غياب الحريات العامة فيه، وزمن تهميش الفعل الثقافي ومايمكن أن يتضمنه من وعي نقدي كان يقدم محتمله كالتالي :

1 ـ مغادرة الاتجاه الذاتي إلى الموضوعي.

2 ـ تجاوز بدايات النقد الأدبي التي كانت مغرقة في التأثرية الخالصة، والمبنية على الذوق الفطري وعلى الوصف لا على الفكر التحليلي.

3 ـ التخلص من المصطلحات التي كانت متداولة في هذا النقد الذي لم تستطع الانفلات أو التحرر من أسر المجال الذوقي.

في المغادرة والتجاوز والتخلص المحتمل كان وجود النقد في رحلة مستعصية يمكن تسمية كائنها «بمأزق النقد» الذي انوجد ضمن إشكالية المثاقفة، خصوصاوأن نشأة النقد الأدبي العربي ـ مع مطلع هذا القرن إلى الآن ـ حملت معها هذا المأزق عندما نشأ مثل أدبنا نفسه كما أوضح ذلك عادل الغضبان بقوله : «نشأ النقد في أدبنا المعاصر مثل نشأة أدبنا نفسه فكان في أول عهده محاكاة لنقد الأقدمين، كما كانت الحال في فجر النهضة الأدبية كما هو معروف مشهور، فنزل حلبة النقد رجال امتلأت جعابهم بما وقفوا عليه من نقد القدامى من مثل «طبقات الشعراء» لابن سلام و «أدب الكاتب» و «الشعر والشعراء» لابن قتيبة، و «نقد الشعر» و «نقد النثر» لقدامة بن جعفر، و «الموازنة بين أبي تمام والبحتري» للآمدي، و «الوساطة بين المتنبي وخصومه» لعلي بن عبد العزيز الجرجاني، إلى غير ذلك من كتب النقد، فتأثروا بها وأداروا نقدهم على مواضع الزلل يتلمسونها في الألفاظ التي تشد عن القياس أو السماع، ويتقصونها في المعاني المبتذلة أو المطروقة أو المسروقة».[2]

هذا النوع من المحاكاة الذي كون الزاد المعرفي التقليدي للناقد العربي مع مطلع هذا القرن، كان هو الزاد المحاور الذي أراد أن يحاور ويجادل الثقافة الغربية، ويأخذ منها ما يطور به مستوى القراءة، أو يعدل منها عند الضرورة. من هنا يمكن القول إن

المثاقفة ظلت في بداياتها محكومة بهذا الزاد، فلم تبعد من اهتمام النقد هذا البعد التراثي خصوصا عندما عمل على محاكاة الغرب فكانت النتيجة بعد ذلك أن النقد العربي الحديث أخذ أصوله ومفاهيمه ومصطلحاته من جميع المذاهب النقدية في القديم والحديث، ومن الشرق والغرب على حد سواء، فكان من تجليات هذا الأخذ أن بدأ التأثر بالفلسفات الحديثة واضحا من خلال هذه المثاقفة، فاقتنع هذا المحاور بجدوى هذه الفلسفات وأهميتها في حركة النقد.

إلا أن مزالق هذه المحاكاة، والأخذ، بقيت محفوفة، بمخاطر الارتماء في أحضان الغرب، وعدم فهم طروحاته، ونقل ما عنده نقلا حرفيا أو إنكار حقيقة هذا الأخذ، لذا يبعد غالي شكري أي نقد يمكن أن يوجه إلى هذا الأخذ، أو ما يسميه بـ «الاستلهام» لأن المسألة أكبر وأخطر وأعمق من القبول الشكلي لهذه المثاقفة، ويبرر ذلك بقوله :

«لا يعنينا نحن العرب أننا استلهمنا التراث الغربي في كثير من فنوننا الأدبية الحديثةو لأسباب حضارية خارجة عن إرادتنا، ولكن العيب هو انكار هذه الحقيقة، بأن نتجاهل رصد المؤثرات الأجنبية في أدبنا الحديث، حتى نتعرف على أدبنا معرفة أعمق. ولا ريب في أن هذا الميدان من ميادين النقد العربي لازال بكرا، ويحتاج إلى جهود أجيال كاملة»[3].

مثل هذا التبرير الذي يقدم من خلاله ـ هذا الناقد ـ حضور المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، ينسيه أن هذه الوضعية تتسم حسب مواقع الحوار اللامتكافئة بغياب تعادل بين طرفي المعادلة، وهذا يعد المحفز الأساس على التوجه إلى الآخر بهدف استلاف مناهجه ونظرياته وطرائق بحثه وتفكيره، وهو ما تبلور في اختيار هذه المناهج من الانطباعي إلى المنهج التاريخي، والمنهج الواقعي، والمنهج النفسي، والبنيوي، والمنهج البنيوي التكويني، والمنهج السيميائي...

والواقع أن من أبرز أشكال التأثر بهذه الثقافة الأجنبية استخدام النظرية لهذه المناهج بكل مسلماتها ونتائجها وأشكال التجريب فيها لتكون أساس قراءة النتاج الأدبي العربي قديمه وحديثه، وهو مايضعنا أمام الاشكالات التالية :

"1 ـ مدى فاعلية توظيف المؤثرات الأجنبية في إعادة إبداع النتاج العربي.
2 ـ مدى تمثل الناقد العربي لهذه الأطر النظرية ومدى استيعابه لها.
3 ـ مدى الوعي بنوعية المظان والمصادر التي يستمد منها هذا الناقد وجهة نظره ورؤيته.
4 ـ مدى قدرة هذا الناقد على التحرك ضمن الدائرة التي اختارها إطارا يحكم نشاطه الفكري وممارسته المتعلقة بالقراءة والنقد".

إن هذه الاشكالات، وما يتبعها ويليها من نتائج، تجعل النقد عندنا متأثرا بالتنظيرات العالمية، ومذاهبها الأكثر حداثة، (جاكبسون ـ لوسيان غولدمان ـ رولان بارت ـ نومان تشومسكي ـ جوليا كريستيفا ـ آن أوبير سفيلد ...) وفي هذا التأثير يحاول النقد العربي إبداع خصوصياته، لكنها تبقى خصوصيات متعثرة، إما باسقاطات غير مبررة، وإما بالعمل على توليد نظرية نقدية من رحم التراث النقدي العربي.

هنا يمكن أن نتحدث عن هذه الاسقاطات من منطلق سؤال لايقر بوجود الحقيقة المطلقة، وإنما يشكك في مدى استيعاب هذه المناهج التي يبقى استعمالها رهين شروط فكرية وثقافية هي ـ بالضرورة ـ افراز طبيعي لتناقض المجتمع العربي، السؤال هنا متعدد كالتالي :

- لماذا استعارة هذه المناهج ؟
- لماذا تعريبها ؟
- لماذا ينتصب التفاوت بين النقد الأدبي العربي والآخر الغربي ؟

النقد الأدبي العربي واستعارة المناهج الغربية :

يبرر الأستاذ محمد برادة هذا التفاوت بين النقد العربي والنقد الغربي بكون ثقافتنا كما يقول «تتأخر دائما في التعرف على الاتجاهات والمذاهب الأجنبية، وكثيرا ما يتم التعرف بعد أن تصبح تلك الكتابات مستنفدة لأغراضها عند من صاغوها، يضاف إلى ذلك أن هذا التعرف قلما يكون تاما ودقيقا، وتلزمه الكثير ليصبح مبنيا على فكر نقدي قادر على التمثل والاستيعاب».(4).

إن التفاوت يعني كون النقلة النوعية التي أحدثها النقد الغربي في ممارسته، وماطرأ عليها من تحول جعلها متحركة - دائما - في الموضوع الذي كان عليه ليصبح موضوعا آخر تحركه تفاعلات المكونات الثقافية التي لا تخطىء في إعادة الحوار إلى طبيعته المشروعة بين الإنسان والكون من حوله، بين الفلسفة والعلم، حتى يتعمق وجود مفهوم العلاقة الذي هو الأهم في تاريخ المعرفة الانسانية. وهذا بخلاف التفكير بالنموذج السائد في النقد العربي الذي يردنا إلى مسألة استعارة المناهج وتعريبها، فما معنى أن نستعير المناهج - كما يقول الياس خوري «ونتكلم عن الاتجاهات النقدية طالما نحن عاجزون عن تعريبها، أي أن نعجز عن قراءتها في سياق مشكلتنا التاريخية الراهنة. فالتعريب ليس ترجمة للنصوص. بل هو وضع لها في سياق مشكلتنا الثقافية. لذلك، تبرز حاجتان : الحاجة إلى ترجمة نصوص الماضي الكلاسيكي العربي، والحاجة إلى تعريب الانجازات العلمية المعاصرة، وفي الحاجتين نكتشف أن علينا أن نمس الذي جرى التحايل عليه مع عصر «النهضة» : اللغة والدين، وأن ندفع بالنقاش كي يصل إلى معنى الشرعية ومعنى الدولة، ومعنى التعدد الاجتماعي والطائفي والأقوامي، ومعنى الطبقات الثقافية المتعددة التي تتشكل وحدتنا الثقافية منها.»[5]

لقد صار النقد العربي - وهو يولد وسط عاصفة التناقضات الاجتماعية - مجرد تلمسات تنطلق من المأزق التاريخي العام للوطن العربي، وتسير في طريق صعب مهدد بأخطار كثيرة ناتجة عن عدم استيعاب التجربة النقدية الغربية لأن مشروع النقد الأدبي العربي لايتأمل كيانه، ولانتاجه، عند كل تحول مطلوب، ولا يلغي نهائيا كل دو غمائية تؤدلج كل أشكال العقلانية المزيفة. وكل هذا ناتج عن انخراط الشعوب العربية والمثقفين في معركة المثاقفة والمشاركة، بفتور تارة وبحماس زائد تارة أخرى سواء إزاء التراث الخاص، أو إزاء تحديات حضارة التكنولوجيا، كما أنها خلاصة الرغبة في تجديد الحاجة إلى التعمق في أصول هذا الصراع بين الأنا والآخر لتفهم آليات الغرب ومنحاه، والتحرر من طغيان آليات المشاكلة ليتم استيعاب العلاقة اللامتكافئة التي أراد الغرب أن يؤبد بها نموذجه على من حكم عليه بعقدة العجز والقصور عن تمثل حقيقي وشامل للأصل الذي يراد عكسه ونقله ومحاكاته، وهو النموذج السائد في أغلب الأحيان.

ومن الأخطار التي تهدد النقد العربي - إضافة إلى ما ذكره إلياس خوري – هناك أخطار أخرى قدمها محمود منقد الهاشمي متكتلة في عدد من النقاط أهمها «أن بعض النقاد ينجرفون وراء بعض التيارات الأدبية والامريكية دون أن يكون ما تبنوه ثمرة جهودهم المتواصلة ودراستهم المتعددة، وبحثهم الطويل وقراءتهم المستمرة، وبصائرهم الخاصة، بل نتيجة الخضوع المفاجئ لما يرونه الآن زيا حديثا جدا في هذا البلد أو ذاك من بلدان أوربا، وبالإضافة إلى أنهم سيضطرون في أية ساعة مفاجئة لاحقة أن يلفظوا كل ماكتبوه بناء على زي آخر قد يظهر في أي وقت فإنهم سيخفقون حتما في تطبيق ما أخذوه على الأدب الغربي لأنهم أخذوه مقطوعا من قرائنه الثقافية والمفهومات الفلسفية والعلمية التي نشأ عنها وسوف يتعسفون في استخدامه، ويقعون في التناقض نتيجة التناقض الذي لامفر منه بين ما بقي لديهم من أفكار فلسفية وإنسانية وعلمية وهذا المنهج النقدي الذي اقتحمهم اقتحاما مباغتا».(6)

- ماذا ينتج عن عدم استيعاب مكونات الثقافة الغربية ؟

- وماذا ينتج عن هذا التقليد ؟

آفة التقليد في النقد الأدبي العربي :

غالبا ماتكون إجابات الدارسين عن هذين السؤالين متشابهة، ويكون اصدار الأحكام صادرا عما تتمخض عنه هذه المثاقفة من نتائج، وماتعطيه من تكرار واجترار للمستورد دون تبصر أو نقد، وغالبا ماوقفوا على مكمن العجز والعطب الذي يحول دون ابداع حقيقي للخطاب النقدي وهو يجرب أدوات إجرائية مستمدة من الغرب، وفي رأيهم أن أكبر عيب تكابده الثقافة العربية المعاصرة هو افتقارها إلى الخصوصية. والنقد الأدبي كما يقول يوسف سامي اليوسف «لايملك أن ينجو من هذا العيب طوال ماتصرم من القرن العشرين. فنحن كالببغاوات نردد معظم ماتقوله الثقافة - الاورو أمريكية – ففي القرون الوسطى تشكل في الثقافة العربية تياران متمايزان، أولهما عربي أصلي، وثانيهما متتلمذ على الاغريق. والحق إن أصحاب التيار الأول كانوا أقدر على الابداع من أصحاب التيار الثاني. أما اليوم فالعكس هو الصحيح. لقد تجمد المشايعون لتيار

الأصالة العربية، واندحروا إلى الهامش بحيث يصح القول إن ابن عربي وابن خلدون والمعري هم أساتذة بلاتلاميذ، وفتحت أقفاص الببغاوات وراحت تثرثر على هداها أو كما يحلو لها.»[7].

مايريد يوسف سامي اليوسف الوصول إليه هو :

1 ـ ان النقاد العرب لم يستطيعوا التعلم من الغرب إلا القليل.

2 ـ ان النقد الأدبي الغربي مدارس وتيارات، أما في الوطن العربي فكل ناقد تيار قائم بذاته.

3 ـ وجود ايغال في الفردية، فلكل امرئ منا شأنه الخاص.

هذه إذن معضلة الناقد العربي أمام الدعوة إلى الانفتاح على المناهج الغربية، والتأرجح بين الآخر والتوكيد على عدم الغاء أو فقد الصلة بتراثنا النقدي العربي، ويظهر أن هذا الانفتاح قد أدى إلى ما أسماه بعض النقاد بالتبعية، أي الجري وراء وهم الغرب.

ويصف الأستاذ أحمد اليابوري هذه التبعية بأنها شبه مطلقة للغرب. فيقول : «إن النقد العربي المعاصر في تبعيته شبه المطلقة للغرب، وفي حنينه للتراث العربي، ناتجة أساسا عن انعدام خلفية معرفية يفترض أن تكون المهاد الحقيقي ولتكون النظريات والمفاهيم، وبتأثير عامل الغياب ذاك، بقي النقد العربي في دوامة المتغيرات الغربية لم يتحقق له تراكم معرفي، كان من الممكن أن يفضي إلى تحولات كيفية، تتبلور في قيم فكرية وأدبية ذات طابع مؤسساتي مرتبط بالتغيرات الاجتماعية، وبالتطورات التي تحدث على مستوى الذهنيات والأذواق والرؤى من جهة، وعلى مستوى الأجناس الأدبية من جهة ثانية .‥ وليس اضطراب المفاهيم وقصورها، والفوضى التي تعم ترجماتها واستعمالاتها، والطابع التطبيقي السطحي الذي يتسم به أحيانا، إلا نتيجة طبيعية لعامل الغياب النظري والمعرفي المواكب».[8]

مثل هذا التحليل الذي يقدمه هذا الناقد يفضي بناء إلى الحكم على النقد في علاقته مع الأدب العربي انه لم يستطع أن يتأصل ويترسخ كممارسة قائمة على القواعد والأدوات والخلفيات النظرية الصحيحة لأن الحوار الهادئ مع كل المناهج، ومع كل

نظريات الأدب، لم يترسخ بعد، ولأن الأدب الذي يراد له أن ينتعش بالنقد لم يصل بعد إلى الدرجة التي تؤهله كي يخرج من التكرارية.

إن الأدب ينتعش بالنقد، والنقد يبني مشروعه على إبداعية الابداع، والنقد - في نهاية المطاف - يرقى بنقد النقد، وكل محاولة تخرج عن هذا الاطار تصبح ملغاة، أو تحضر لتلعب دورا سلبيا به تجمد كل حركة تريد أن تبعث الروح في الابداع وتلقيه، بل تجهض الشعور بإمكانية ترسيخ قيم وممارسات عصرية، وتسلب الابداع حريته، والنقد إمكاناته التي بها يتأصل وجوده حتى لايصير خطابه نصا أدبيا يتحقق كيانه من خلال النص المنقود.

وفي موضوع استيعاب النقد الأدبي العربي للمناهج الغربية نعاود طرح السؤال التالي :

هل انعكس تطور العلوم الإنسانية على نهضة النقد الأدبي العربي الحديث ؟

كجواب ممكن عن هذا السؤال يؤكد إلياس خوري «أن قراءة أولى للنتاج النقدي العربي من طه حسين إلى محمود أمين العالم، ومن انور المعداوي إلى نقد مجلة «شعر» يكشف لنا عن علاقة ناقصة، فالنقد يتطور ويبني تاريخه الاصطلاحي انطلاقا من لحظتين : لحظة النتاج الأدبي المليئ بالانقطاعات، ولحظة العلاقة بالنتاج النقدي الغربي المعاصر، وبقيت العلاقات الداخلية التي تصنع تاريخا نقديا غائبة، كما بقي التفاعل بين الانتاج الابداعي والانتاج العلمي والفكري ناقصا هو الآخر... حتى أننا لانستطيع أن نكتشف خيطا من التطور الداخلي الذي يصل بين أطراف أحد اتجاهات النقد العربي الحديث».(9)

يثبت هذا الجواب أن علاقة النقد الأدبي العربي بالعلوم الانسانية يوجد على درجات متفاوتة من القوة حسب طبيعة الاتجاهات النقدية، وحسب الفعل النقدي ومايقدمه من أسئلة حول انعكاس تطور العلوم الانسانية على النقد الأدبي العربي، هذه الأسئلة هي كالتالي :

هل يبني النقاد العرب نقدهم وقراءتهم على أسس فلسفية للأدب ؟

هل هناك خلفية فلسفية وايديولوجية تقبع خلف النقد العربي ؟

ماإمكانيات نقل المناهج الغربية إلى الواقع الثقافي العربي أمام تعدد المزالق التي تنتظر عملية النقل هاته؟

صحيح أن الثقافة العربية لايمكنها أن تظل بمنأى عن المناهج النقدية المتناسلة في حقل العلوم الإنسانية، وصحيح ـ كذلك ـ أنه لايمكن أن يوجد نقد له قيمته وفعاليته إلا إذا اعتمد على نظرية علمية على غرار النقد الأوربي. أما غياب هذه النظرية العلمية فيعطي لوجود النقد، ولموضوعه، كينونة زائفة مضللة تتدثر بلغة ليس لها القوة والمرونة والعمق كي تكشف عن العلامات والإشارات النفسية أو الاجتماعية أو الفلسفية للنص. إن الاقرار بهذه الوضعية له ايجابياته لأنه لايخفي انبهار المثقفين العرب بالمناهج الغربية بل يظهر هذا الانبهار في خطابات تعكس الأصل الذي يراد تطبيقه على خصوصيات نص عربي أنتجته ثقافة تحركها مؤهلاتها الخاصة.

كل هذا يجعلنا نربط إشكالية المنهج بالعلوم ذاتها، نربطها بالمثاقفة، وبقدرة الناقد على استكناه أسرار النص، أو طمس معالمه. وهذا كله لايطرح على المستوى النظري، فحسب، بل على المستوى الإجرائي حين يتم التعامل مع هذه المناهج فتكون النتيجة :

1 ـ وجود هشاشة وانسجام واه بين ما يفصح عليه الناقد وما يطبقه.

2 ـ أن القراءة تختلف اختلافا يتنافى مع ما أعلن عنه الناقد عندما يبسط أدواته الإجرائية قبل الدخول مجال التطبيق.

إن بين انعكاس النظريات الغربية في الممارسة النقدية العربية، وبين تمثل هذه النظريات، إضافة إلى الانبهار بهذه المناهج، تتشكل قضايا عديدة هي الآن في مخاض مضن لكن كيف ستكون الولادة ؟ بأي شكل ؟ وبأية صفة ؟ وفي أية ظروف ؟ هذا هو الأفق المنتظر لهذا المخاض، وهذه هي الأسئلة التي تعطي لهذا الأفق موقعه الحقيقي ضمن الشروط الموضوعية التي يتكون فيها النتاج الثقافي العربي. ولاشك يقول محمد طرشونة وهو يستشرف هذا الأفق «أننا نمر الآن بمرحلة انبهار بما يجد من مناهج نقدية في العالم، ونحاول مواكبتها بقدر المستطاع، ونسعى إلى استيعابها وهضمها وتطبيقها في بعض الأحيان تطبيقا آليا بدون محاولة تكييفها لطبيعة ابداعنا. لكني

متيقن أن كل هذا سيفضي حتما إلى تصور عربي متقارب يتجاوز ما تقبله وانبهر به، ويستفيد من التراث العربي ويخلق حركية ربما أثرت أيضا في الغير»[10].

ضمن هذا السياق، بدأ الحديث عن الممارسة النقدية العربية يميز بين المنهج والموضوع والهدف وعلاقة هذا الثالوث بالمثاقفة، وهذا الحديث - بشكله المطروح - سيعيننا على فهم ماهية المنهج، ومقوماته - من جهة - وصلته بالموضوع - من جهة ثانية، كما سيساعدنا على فهم وإدراك أوجه التباين بين شتى العلوم والمنهج أو المناهج الصالحة لكل منها. إن المنهج يعني السبيل الذي يمكن أن يتطرق منه الباحث إلى الغرض الذي يهدف إليه البحث أو الدراسة : وفي ضوء ذلك يطرح السؤال حول الغرض الذي تهدف إليه العلوم بأنواعها الإجتماعية والإنسانية والطبيعية والتاريخية.

نوع العون والمساعدة التي يقدمها هذا الحديث هو تمكيننا من إعادة تحديد الوعي بالمنهج لدى النقاد العرب، بعد أن صار هذا الثالوث موضوع سؤالهم.

لقد حول مثل هذا الوعي نظرة النقاد إلى المنهج فأشاعوا الدعوة إلى علمنة النقد العربي، واخراجه من الانطباعية الساذجة، والبهلوانية العقدية، والانتقائية الجافة، والاستيعاب السطحي الذي يشوش على جوهر وحقيقة العلوم الانسانية، وبدأ هؤلاء النقاد يعملون على ادخال النقد زمن العلم ومجال العلمنة.

فما المقصود بالنقد العلمي ؟

ولماذا التوجه نحو العلمية ؟

النقد الأدبي العربي وزمن العلمية :

عمل النقاد العرب على تبني الدعوة إلى العلمية عن سبق اصرار واقتناع بكل الإمكانات التي تخرج هذا النقد من الوجود بالقوة وتدخله إلى الوجود بالفعل الذي يراعي المقصود الدقيق بالنقد العلمي، أي «تطبيق قوانين العلم الصرف على الأدب» وعملوا - أيضا - على التمكن من معرفة شروط الانتاج الثقافي وقراءته. فهم من خلال اطلاعهم المباشر، أو عن طريق الترجمة، ومن خلال قراءاتهم للتراكم النقدي العربي، وجدوا أن هذا النقد قد حقق ابتداء من القرن التاسع عشر - إلى الآن - انتصارات

مميزة دفعت بالنقاد والدارسين إلى تطبيق هذه القوانين في مجالات خارج ميدان ذلك العلم كالفلسفة والأخلاق، واهتمت كذلك بالجانب الإجتماعي والنفسي حتى أن ماخلفه النقد العلمي في النقد الأدبي كان على مستويين :

- روح العلم.
- مراعاة الموضوعية قدر الامكان.

لكن الصعوبة ـ رغم كل المحاولات المبذولة لعلمنة النقد ـ ظلت قائمة أثناء تحكيم منهج في ميدان خاص بميدان آخر، رغم أن الاهتمام ظل متمسكا بعلمية النقد، وبتوجيهه الوجهة التي يصبح فيها علما وهو ماأكده ستانلي هايمن عندما تحدث عن منزع النقد وتوجهه كي يصير علما يقول : «من المضامين الرئيسية في النقد الحديث تطوره ليكون علما. أما في المستقبل الذي يمكن التكهن به والحكم عليه، فالنقد لن يصبح علما ـ سواء أتقبلنا هذه الحقيقة مستسلمين أو ناكرين ـ ولكنا نتوقع منه أن يزداد تدرجا في الاتجاه العلمي أي نحو تكوين منهجية شكلية، ونظام للمعالجة قابلين للنقل والاحتذاء موضوعيا. وكما أن أي تجربة علمية يمكن محاكمتها أو اختيارها مما كتب عنها في أي زمان ومكان وعلى يد أي شخص يستطيع القيام بالممارسة الضرورية، فكذلك هي المعالجة النقدية. سيصبح في مقدور أي فرد أن يعيدها مادامت توفر له القدرة والرغبة الضروريتان».[11]

إننا لانتوخى من طرح العلمية والتوجه نحوها، سوى حرصنا على معرفة النواة الدلالية التي تنزع عبر مواقف النقاد العرب من هذه القضية، وبالمقابل التعرف على صحوتهم كملمح مميز لتجربتهم النقدية، وكعماد ومناط لهذه المواقف.

ويمكن تحديد مسار هذه المواقف في ارتهان الكتابة فيها بمبدأ ترشيد النقد العربي لجعل خطابه يحبل ببزوغ تحولات جديدةو غير ناشئة من فراغ تصوري، وإنما من فعل التلاقي بين الثقافات، ومن الوعي براهنية التحولات الكبرى في الخطاب النقدي المعاصر عامة، والنقد في الوطن العربي بخاصة مما يكشف لنا عن أسرار العلاقات الجدلية بين العام والخاص، والكل والجزء ضمن حركة المجتمع والفكر العربي الذي جعل

مراحل النقد العربي مدرجة ضمن هاجس الدعوة إلى العلمية فكانت هذه المراحل كما حددها النقاد كالتالي :

- لحظة انبهار على مستوى التلقي.
- النضال على المستوى السياسي.
- الصراع بين القديم والجديد على مستوى النقد الأدبي.
- لحظة الوعي بالكليات التي قدمها خاصة الفكر الماركسي والوجودي والسارتري.
- لحظة الخيبة والاحباط على مستوى التجربتين الوطنية والقومية، وقد افرزت نزعة علموية تلغي المجتمع مؤقتا، وكأنها بديل التزام لم يعرف النجاح الذي كان منتظرا منه على مستوى الانجازات الفردية والاجتماعية والأدبية.

في هذه المراحل تكون في رحم التناقض مشروع التغير الذاتي والاجتماعي، وبرز بوضوح اقبال النقد الأدبي العربي المعاصر على الدراسات التحليلية النفسية والبنيوية والسيميائية والبنيوية التكوينية والسردية بمختلف تشعباتها. لكن وبالرغم من هذا الاقبال، وظهور النقد التاريخي والرومانسي والنقد الواقعي فأننا نسأل : هل نمتلك تاريخا نقديا ؟

لقد تحدث الأستاذ أحمد اليابوري عن هذه المراحل، ولخص أهم ماميز كل مرحلة، وما اتسمت به من عطاء اختلف باختلاف الزمان الذي افرزه، وعبر عن ذلك بقوله : «إن انتقال مفهوم النقد من المستوى الرومانسي الذاتي والتأملي إلى المستوى العلموي، بدءا من (تين) و سانت بوف، وصولا إلى نظرية تحليل الخطاب، والدراسات السيميائية والسردية الحديثة جاءت نتيجة تطور مختلف العلوم صرفة وتجريبية وبيولوجية ونفسية في الغرب، وقد كان لهذه التيارات الفكرية والأدبية أصداء، ولو متأخرة، في العالم العربي، أثرت بدرجات مختلفة في النقد العربي المعاصر الذي عرف لحظات بارزة في تاريخه تحيل، وبصفة عامة، على الثوابت والمتغيرات، التي رافقت تكونه وتطوره، ابتداء من العشرينات حيث ظهرت ثلاث مؤلفات : (الديوان) للعقاد والمازني، و(في الشعر الجاهلي) لطه حسين، و (الغربال) لميخائيل نعيمة، أعلنت كلها قطيعة مع النقد اللغوي

والبلاغي في صورته المثلى، وفي كتاب (الوسيلة الأدبية) للمرصفي ودشنت ميلاد نقد جديد يرتبط حينا بمنهج الشك الديكارتي، وحينا آخر بهازيلت أوكولردج».[12]

أمام هذا التنوع في المناهج، والمرجعيات المختلفة التي تدل على ثراء التجربة النقدية في الغرب، بدأ النقد العربي يهتم بقضايا علم الجمال، ونظرية الفن، ونظرية الأدب، فتشعبت مجالات البحث لديه، بعد أن طبع عصر الثورة العلمية والتقنية والمعرفة الإنسانية بطابعه، فأصبح اشراك عدد من العلوم في دراسة ظاهرة ما، أساسا من أسس التفكير وسمة من أهم سيماته.

لقد اتخذ النقد الأدبي والنشاط الفكري العربي موقعا هاما في هذه السيرورة، فتوخى جعل الدراسة الأدبية تتقدم في أن تكون بحثا علميا، وجهدا مبذولا لايستظهر ألفباء المنهج على ظهر قلب، ولايستحضر المصطلحات والأدوات النقدية بشكل بارد وسطحي، بل يجعل هذا الجهد قادرا على استيعاب روح المنهج، ومضمونه ومصطلحه ومرونته، وأن يعرف السياق التصوري أو النظري الذي اشتغل أو سيشتغل فيه هذا المنهج، على اعتبار أن الجهد المبذول في النشاط الفكري والنقدي ليس جهدا يقتصر على فرد أو على بلد كما تقول يمنى العيد «بل هو ككل، جهد علمي، له صفة كونية، فلقد وضعت الإنجازات العلمية في ميدان اللسانيات (دي سوسير - جاكبسون - تشومسكي) والانتروبولوجيا (لفي شتروس) وعلم النفس (فرويد) وكذلك انجازات الشكليين الروس وخاصة ماتوصل إليه بروب من كشف القوانين التي تحكم بنية الحكايات وإضافة عناصر بنيتها وتحديد النظام الذي يحكمها هيكل هذه البنية ... لقد وضعت هذه الانجازات في خدمة البحث دون أن يكون لهوية فكر الباحث أو الانتماء الوطني أو اللغة شأن في ذلك».[13]

أين يتجلى هذا الاتجاه السائر نحو العلمية ؟

في نظر يمنى العيد هناك مستويات مشروطة بالخطوات التالية :

«معرفة الشروط المكونة للنتاج الأدبي في حقل ممارسته الثقافي.

- النص الأدبي كبنية مستقلة ومتميزة ذات مستويات لها انساقها وقوانيها.

- سيرورة النتاج الأدبي في حركة تطوره التاريخية.

- التعرف على المنطق الذي يحكم هذه السيرورة».

هذه بعض وجهات النظر حول مسألة العلمية التي ينادي بها، أو يتحدث عنها النقاد العرب بعد وعيهم بمسألة المنهج، وهي وجهات نظر تعترف ضمنيا أن الدراسة المركبة لابداع الأدب، وتقبله، تتميزبالمصاعب التي تواجه الباحث، وهي مصاعب توازي عراقيل وعسر دراسة أسرار وعي الإنسان وحياته الروحية، إلا أن هذا العسر يزيد من تقوية الاهتمام بالمنهج، لأنه اتجاه علمي يسعى إلى تحليل الإبداع والتلقي الأدبيين تحليلا منظما بواسطة مناهج ووسائل العلوم المختلفة شريطة مراعاة الفهم التالي للدراسة، وهي أن يوظف في كل بحث، المنهج الذي يمكن أن يساعد على معرفة الظاهرة المدروسة، فيستنطق صامتها، ويحاور مكامن الإبداع فيها، ويسلط الضوء على العتمة الموجودة فيها، ويفكك بناءها من أجل بنائه وإعادة تركيبه. والملاحظ أنه من هنا التفت النقد العربي إلى النص لاستدعاء المعنى المباشر لهذا النص وقدم للدارس إمكانية تأسيس لغة نقدية تصير ربداعا عندما تقوم بتأسيس النص النقدي، أو كتابة نص جديد هو نص التلقي الجديد لابداع سابق. ومن شروط هذه الكتابة - في رأي أغلب النقاد - امتلاك تاريخ نقدي عربي، أو بتعبير آخر كي نصل المقدمات بالنتائج - فإن امتلاك تاريخ نقدي عربي يفترض تطورا داخليا. وفي نظر الياس خوري أن هذا التطور«مرتبط بمجالين : مجال تطور الأدب العربي الحديث من جهة، ومجال تطور المستوى النظري والعلمي، الفلسفة، علم النفس، علم اللغة، علم الاجتماع، هذه العلوم التي يشكل النقد الأدبي محطة لها».[14]

وتأسيسا على ماسبق مناقشته نقول إن كل قضايا المنهج والمواقف والآراء تدل على أن مسألة المنهج لما تحسم، وأن أكثر من منهج قد يوصف بأنه موضوعي، وأكثر من منهج قد يكون ذاتيا، إنها مسألة عميقة الدلالة تخفي وراءها الرغبة في انتزاع أشكال التعبير والخطاب النقدي من أسر التقليد، وتحريره من القول بالشكل الفني الثابت أو الشكل السابق على العمل الفني. إنها المسألة الخفية التي تنجلي بطموح يريد إعادة الاعتبار للإبداعية الإنسانية، والنظر إلى الإبداع على أنه فعالية أساسية في الحياة.

إن الإبداع بكل المعاني محاولة بداية، يهدم ليبني، يسائل ليجيب، يتوجه نحو واقع غير متحقق، ويسير باتجاه راهن ومحتمل، ويواجه صراعا بين عرضي وجوهري، بين قديم مفروض من خارج، وبين جديد يتأسس من داخل.

من هذه العلاقة يتحدد شرط الإبداع العربي في الشعر والرواية والمسرحية كي يواصل مهمته الاستكشافية في توجيه النقد العربي إلى الكتابة النصية، خصوصا بعد أن أصبحت مسألة البحث عن نظرية في التجريب، أو تجريب النظرية، أكثر تعبيرا عن تجاوز التجربة النقدية التي كانت أسيرة الانطباعية والشروح التي لاتملك معرفة بإواليات علم النص فتستعمل المصطلح النقدي والفلسفي بشكل يقترب من الهذيان.

لقد سمح الوعي بشروط الإبداع بتكسير المعادلة الإيديولوجية كقراءة أولى وأخيرة للنص، وتم العمل على اكتشاف النص الإبداعي في مغامرته الإبداعية، لجعل هذا النص يتكلم مغامرته النقدية. إنها التجربة النقدية التي تجعلنا نقول إن هذه التجربة تقدم لنا مأزق النقد العربي متمثلا في الوعي بالمنهج، وإشكالية المنهج والنص، وماهية الناقد والنقد.

طبعا في هذه الإشكاليات تكمن أكثر العلل الثقافية والفكرية العربية تعقيدا، لأن المنهج النقدي يتطلب نظرية، والنظرية لاتوضع قبل المعرفة الدقيقة بالنص المنقود. بمعنى أوضح لابد أن نعود إلى فاعلية تشييد نظرية أدبية أو نظام من المبادئ، أو نظرية قيم تستمد بعض أفكارها من نقد الإبداع، وبعضها الآخر من التاريخ الأدبي. أما أسباب العودة إلى هذا التشييد فهي أن النقد في الوطن العربي مازال طري العود، يلزمه تعميق الجذور باستيعاب المناهج الغربية لأنه لم يكتمل ـ بعد ـ بنية ومحتوى لأنه مازال يقتبس ببساطة بعض الشواهد الغامضة دون معرفة وافية للنظام الشامل للمعرفة الإنسانية، وأنه مازال عرضة لتيارات نقدية أوروبية وأمريكية، لأنه يعتمد على متون ونصوص متداولة هي الأخرى مضطربة المنهج والأداة والتنفيذ.

* * * * *

المراجع :

1 ـ ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار.
2 ـ عادل الغضبان : الآداب تستفتي : هل أدى النقد العربي رسالته ؟ الآداب. نيسان (أبريل) 1954 العدد الرابع ـ السنة الثانية، ص : 15
3 ـ غالي شكري : سوسيولوجيا النقد العربي الحديث. الطبعة الأولى ـ كانون أول (1981) دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ـ لبنان، ص : 15.
4 ـ محمد برادة : محمد مندور وتنظير النقد العربي. دار الآداب بيروت : الطبعة الأولى ـ كانون الثاني ـ يناير 1979، ص : 9.
5 ـ الياس خوري : الذاكرة المفقودة، ص : 19.
6 ـ محمود منقد الهاشمي : تسعة نقاد يتحدثون عن قضية النقد الأدبي العربي الحديث حوار أجراه : عبد الله أبوهيف.
7 ـ الموقف الأدبي : كانون الأول 1987، العدد 200 ص : 71. يوسف سامي اليوسف : المرجع نفسه، ص : 63.
8 ـ أحمد اليابوري : النقد العربي المعاصر أوهام الحدود وحدود الأوهام. مجلة الوحدة ـ السنة الخامسة ـ العدد 49 ـ تشرين الأول (أكتوبر) 1988 صفر 1409 هـ، ص : 8.
9 ـ الياس خوري : الذاكرة المفقودة، ص : 14-15.
10 ـ د. محمد طرشونة : تسعة نقاد يتحدثون عن قضية النقد الأدبي العربي الحديث اعداد عبد الله أبو هيف، الموقف الأدبي ـ العدد 200، ص : 49.
11 ـ ستانلي هايمن : النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة د. إحسان عباس د. محمد يوسف نجم ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ لبنان، ص : 20.
12 ـ أحمد اليابوري : النقد العربي المعاصر أوهام الحدود وحدود الأوهام. الوحدة ـ السنة الخامسة ـ العدد 49 ـ تشرين الأول (أكتوبر) 1988 صفر 1409 هـ، ص : 6.
13 ـ يمنى العيد ـ في معرفة النص ـ دراسات في النقد الأدبي، منشورات دار الآفاق، بيروت، ص : 118.
14 ـ الياس الخوري : النقد والنص النقدي ـ مواقف في الفكر النقدي (1) خريف 81 العدد 43، ص : 15-16.

«برج السعود»(*) وإشكالية العلاقة بين الروائي والتاريخي

عبد العالي بوطيب(**)

تعد رواية (برج السعود) خامس عمل روائي صدر لمبارك ربيع لحد الآن، بعد رواياته (الطيبون، الريح الشتوية، رفقة السلاح والقمر، وبدر زمانه).

رواية، أهم ما يميزها من الناحية الشكلية المظهرية، توفرها، خلافا لسابقاتها، على استهلال تمهيدي يحمل عنوان (ماقبل الكلام)، يعد بمثابة مدخل أساسي لولوج عالمها الحكائي، وربط علاقة تواصلية حقيقية معه، وتأتي أهمية هذا المناص (paratexte)[1] الضروري لقراءة الرواية من اعتبارات شكلية ثلاثة لاتخفى أهميتها على أحد، وهي :

1) أنه من ناحية كاتبه يعد مناصا شخصيا (paratexte auctorial)[2] صادرا عن المؤلف نفسه، وليس عن غيره كمناص الناشر مثلا، (paratexte éditorial)[3]. وهو بهذا يتضمن قيمة اخبارية رسمية (officiel)[4].

2) أنه من ناحية موقعه المكاني يرتبط ارتباطا مباشرا بالنص، (péritexte)[5]. خلافا لبعض المناصات الأخرى كالحوارات والاستجوابات الصحافية التي تكون على علاقة غير مباشرة به، (épitexte)[6].

3) أنه من الناحية الزمنية يعد مناصا أصليا، (paratexte originale)[7] بحكم صدوره في نفس تاريخ نشر النص، لاقبله كالمناصات السابقة (paratextes antérieurs)[8]. ولابعده كالمناصات المتأخرة أو اللاحقة (paratextes tardifs ou ultérieurs)[9].

(*) مبارك ربيع : «برج السعود»، مطبعة النجاح الجديدة، الدارالبيضاء، الطبعة الأولى، 1990.

(**) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المولى اسماعيل، مكناس.

إذا أضفنا لذلك المضمون العام الذي تطرحه هذه العتبة (seuil)[10] في ارتباط بالقضايا الخاصة التي تتناولها الرواية ككل، أمكننا تقدير الدور التواصلي الهام الذي تلعبه في توجيه القراءة، ورسم خطوطها الكبرى، لدرجة يمكن معها اعتبار كل قراءة للرواية بدونها بمثابة دراسة قيصرية اختزالية من شأنها إلحاق ضرر كبير بالنص، وتشويه أبعاده ومراميه، خصوصا إذا علمنا أن المظهر الوظيفي للمناص (l'aspect fonctionnel du paratexte)[11] يتلخص أساسا، كما أشار لذلك جيرار جنيت (G. Genette)، في كونه «خطاب تابع، مساعد، مسخر لخدمة شيء آخر يبرر وجوده هو النص»[12] وهذا مايكسبه قوة اخبارية (force illocutoir)[13] خاصة. ولأدل على ذلك من حجم المعلومات الهامة التي يتضمنها هذا التمهيد بخصوص قرية البطنية، الفضاء الأساسي الوحيد لاحداث الرواية، وماعرفته من تطورات غريبة، في المرحلة المتأخرة، بفعل المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي طرأت عليها، مما جعل أثمنة الأرض بها تشهد ارتفاعا مهولا لاقبل لسكانها به، وضع جعل الدارسين ينقسمون بشأن تحديد انعكاساته على مصير القرية وأهلها لفريقين : «الأول، يذهب إلى أن هذا التطور الذي حصل في شكل طفرة، أدى إلى زوال البطنية بما نتج عنه من تغيرات معقدة، وأن لاعلاقة، حقيقية، بين أهل البطنية المتأخرين وأهلها السابقين الأصليين، الثاني، يرى أن هذا التطور، بالعكس من ذلك، هو الذي أدى إلى بقاء البلدة بشكل من الأشكال، لكنه يعمل باستمرار على اندثارها كحل تاريخي طبيعي نابع من قوانين الاقتصاد والاجتماع... إلا إذا حصلت معجزة».[14] وفي هذا الاطار، وبغض النظر عن الاهتمامات الاستشرافية لهذه الآراء واحتمالاتها التحققية، يبقى هناك شيء واحد ثابت لا يمكن نكرانه، يتعلق أساسا بانعكاس هذه التحولات على اهتمام الباحثين والدارسين بهذه المنطقة، وماعرفه من تقلص ملموس مقارنة بما كان عليه الحال سابقا، حين كانت البطنية تشهد أحداثا وموجات وبائية حادة ومثيرة، خصوصا بعد الإيقاع السريع نسبيا الذي أصبح عليه توالي هذه الظواهر في القرية حاليا، مما يعطي الانطباع، ظاهريا على الأقل، بأن الأمور بدأت تأخذ وضعا طبيعيا عاديا لايتطلب متابعة واهتمام الباحثين كالسابق : «فبغض النظر عن التحديد التاريخي الذي يتطلب الجواب عن البطنية. هل

اندثرت أم لاتزال باقية مستمرة، وبعيدا عن مغامرات التوقع المستقبلي في حالة بقائها، مهما كانت نوعية هذا البقاء، فإن ما يبقى ثابتا، هو أنها كانت دائما منطقة جذب بالنسبة لكثير من الدارسين والباحثين والزائرين والمغامرين وراء الثروة، منذ مطلع القرن، وإلى ما بعد منتصفه بعقدين تقريبا، مما يؤشر تاريخيا، لمن يهمه ذلك، إلى أنها ظلت موجودة على نحو ما إلى نهاية هذه الفترة على الأقل .. وأن الموجات الوبائية، التي عرفت بها البطنية طيلة تاريخها القديم والحديث، أصبحت محدودة نسبيا وسريعة الزوال، سريعة العودة على فترات قصيرة وغير منتظمة، مما أدى إلى دخولها في حكم المعتاد، وأدى بالتالي إلى عدم اهتمام بتدوين حالاتها والكتابة عنها، بمستوى الاهتمام الذي كان عليه الأمر في السابق».[15]

وهذا مااسترعى انتباه الروائي، وأغراه بكتابة رواية عن هذه القرية المهمشة، يكشف فيها عن المفارقات الغريبة والعميقة التي يزخر بها واقعها، في ظل الركود الظاهري الخادع، وما يوهم به من اعتيادية مزيفة، تستحق اهتماما ومتابعة خاصين. بعيدا عن هاجس التوثيق وملاحقة الأحداث الكبرى، اللذين يحتلان عادة مركز انشغالات الكتابة التاريخية، خصوصا وأن غياب مثل هذه الأحداث العامة لايلغي أبدا حركية الواقع، كما لا يقلل، بأي حال من الأحوال، من قيمة متابعة الأحداث العادية البسيطة الخاصة، باعتبارها الموضوع الأساسي للكتابة الروائية عامة، وبذلك يعيد طرح إشكالية قديمة جديدة تخص علاقة الأدب الملتبسة والمعقدة ببعض المجالات المعرفية الأخرى كالتاريخ، وما يترتب عنها من تمايزات وتقاطعات غالبا ما كانت، ولازالت، مثار مناقشات عديدة، من اليونان إلى الآن، يكفي أن نستحضر منها بالمناسبة على سبيل المثال لا للحصر، ماقاله أرسطو في معرض مقارنته بينهما، في كتابه الرائد «فن الشعر» : «واضح ... مما قلناه أن مهمة الشاعر الحقيقية ليست في رواية الأمور كما وقعت فعلا بل رواية ما يمكن أن يقع، والأشياء ممكنة : إما بحسب الإحتمال، أو بحسب الضرورة، ذلك أن المؤرخ والشاعر لا يختلفان بكون أحدهما يروي الأحداث شعرا، والآخر يرويها نثرا، فقد كان من الممكن تأليف تاريخ هيرودوتس نظما، ولكنه كان سيظل مع ذلك تاريخا، سواء كتب نظما أو نثرا، وإنما يتميزان من حيث كون أحدهما يروي

الأحداث التي وقعت فعلا، بينما الآخر يروي الأحداث التي يمكن أن تقع، ولهذا كان الشعر أوفر حظا من الفلسفة، وأسمى مقاما من التاريخ، لأن الشعر بالأحرى يروي الكلي، بينما التاريخ يروي الجزئي.[16]

علما بأن «برج السعود» تتناول هذه القضية من زاوية خاصة تمس أساسا جانب الاختلاف في تقدير المادتين للأمور، وطريقة كل واحدة منهما في معالجتها من منظورها الخاص، بحيث إننا في الوقت الذي نجد فيه المؤرخ يولي الأحداث الماضية العامة الكبرى اهتماما كليا، مع التركيز أكثر على الجانب التوثيقي في المسألة، نرى الروائي، بالمقابل، يعنى بالوقائع الراهنة للحياة العادية الخاصة في محاولة لإثارة الانتباه لما تزخر به من مفارقات غريبة، دقيقة، غالبا ماتخرج عن نطاق اهتمام المؤرخ، يقول في هذا الصدد : «لانستطيع الجزم إن كان من حسن حظ الروائي أو سوئه، أنه ليس مؤرخا، بمعنى أنه غير محمل بعبء التحديد والتتبع الوثائقي التاريخي، خاصة عندما يتعلق الأمر بوقائع وآثار اندثرت، ولم يبق من أثر شاهد محسوس مباشر على وجودها، أو توجد في طريق التحول، أو تكون محط خلاف على الأقل»[17].

وبذلك يتضح أن هناك اختلافا جوهريا بين هذين المجالين المعرفيين لامن حيث موضوعاتهما فحسب، وإنما من حيث طريقة تناولهما وتعاملهما مع هذه الموضوعات كذلك، وإن كان هذا لا يلغي طبعا، بأي حال من الأحوال، ما يمكن أن يحصل بينهما أحيانا من تقاطع وتداخل، كأن يصبح التاريخ موضوعا أدبيا في الرواية التاريخية، أو يتحول الأدب لمادة تاريخية في تاريخ الأدب . في هذا الإطار النظري العام إذن تندرج «برج السعود» باعتبارها عملا روائيا «يؤرخ» بطريقته ووسيلته الخاصتين، لواقع البطنية «العادي» في محاولة لملء الثغرة المتولدة عن إهمال المؤرخين لها، راسمة بذلك ضمنيا الحدود الفاصلة بين مجالي تخصص كل واحد منهما، ومن خلالها بين الحقيقي والمتخيل، الكائن والممكن، في نطاق العلاقة التكاملية، طبعا، القائمة بين كل المجالات المعرفية على اختلاف مشاربها، وهذا ما يضفي، في اعتقادي على هذا المناص المتميز بعده التواصلي العميق والهام، ويجعله مدخلا طبيعيا ضروريا لقراءة الرواية، وخلق علاقة حقيقية معها، لتبقى كل القراءات الأخرى بدونه قراءات قسرية وقيصرية لاغير.

وعليه «فبرج السعود»، بهذا المعنى، رواية فضح وتعرية لواقع سكان قرية مهمشة تدعى البطنية، شغلهم الشاغل التعلق بحلم الحضارة وهي تنخر أعماق أراضيهم مستخرجة منها الكنوز التي تحتوي عليها، ولتخرج معها واقعهم البئيس من المأزق الذي يتردى فيه، محولة إياه لواقع زاه، يماثل في بهائه واقع أهل البطنية الجديدة، المرجع الحقيقي الملموس لطموحاتهم : «في أقصى الأفق، على مبعدة من بلدة البطنية (...) تبدو البطنية الجديدة، مساحة بنايات منتظمة بيضاء، تشكل بقعة مشرقة في خيال الريطي وأهل البطنية القديمة، بنايات خصصت لمن حط رحال الحظ عندهم من قرى مجاورة، فجمعوا هناك في منازل ضيقة حقا.. قصيرة حقا... لكنها نظيفة، مجهزة بالماء والكهرباء، ومرافق أخرى، وفوق ذلك، وأهم من ذلك، الإيراد المالي المنتظم، ومكسب الشغل المنتظم.... أي شغل ؟ راحة وإيراد وأشياء أخرى من قبيل الحلم!»[18] .

حلم تحول مع الأيام لوهم حقيقي استحوذ على سكان هذه القرية الفقيرة، وجعلهم ينغلقون على أنفسهم، ولايرون الدنيا إلا من خلال الكوة الضيقة التي يتيحها هذا السراب القاتل. وما يرتبط به من رهانات وتطلعات آنية ومستقبلية، مما انعكس سلبا على طبيعة الحياة بها في شكل شلل شبه تام، أصاب كل النواحي الاقتصادية والتجارية والاجتماعية، فارتفعت الاسعار، وتوقف النشاط التجاري والاقتصادي، إلا ما كان من الضروريات اليومية للعيش، أملا في الحلم الذي قد يأتي ليقلب راهن واقع البطنية البئيس رأسا على عقب، وليزيح عنها «برج النحس» الذي يحاصرها منذ مدة مستبدلا إياه «ببرج السعود» مطمح أهلها المأمول : «البطنية سيأتيها رزقها الموعود بالطريق السهل، بالعز والكرامة، سيأتي يوم، يحل فيه رجال السلطة، رئيس الدائرة، والباشا والقائد، وربما الوزير، والمهندسون طبعا (...) وينادون رجال البطنية وفي مقدمتهم الشيخ بلحاج وبناصر، يتحدثون إليهم عن المشروع، واستثمار المنطقة، وتعقد اجتماعات ولقاءات ومساومات على الأرض، طبعا مساومات، فلن تدفع الأرض إلا بعشرات الأضعاف، لا بأثمان بخسة»[19].

وفي انتظار أن يصبح الحلم حقيقة، ليس أمامهم طبعا سوى أن يتجرعوا مرارة واقعهم الآسن العفن، كبركة عكرة، قطرة قطرة، يوما بعد يوم، لاحركة، ولاتطور،

ولاتغيير : «الدنيا هنا ،هي هي، بعد غيبة شهر أو شهرين.. كل شيء كما هو، حتى لو دامت الرحلة أعواما (...) تبقون دائما هنا كما أنتم، الناس هنا في غفلة، والدنيا تتحرك في كل مكان، كل شيء يسير، الناس هناك لديهم جديد، في كل لحظة.. هنا يتابعون دورات الشمس والقمر وحركة الريح.. دون أن يدوروا أو يتحركوا !».[20]

أما إذا قدر الله وتحركوا يوما، فليقعوا فريسة سهلة في أيدي المغامرين والمشعوذين الوافدين عليهم من مناطق خارجية، كالرماي المحتال الذي عرف كيف يأسر عقول سكان البطنية، ويتلاعب بأوتار عواطفهم الحالمة بالغد المشرق، لتحقيق مصالحه الشخصية، مستغلا في ذلك جهلهم وانتهازية أعيانهم ،ممثلي السلطة، كالشيخ بلحاج وبناصر وغيرهما : «ينبؤهم عن مستقبل ينتظرهم (...) وهم يتابعون مايرسم بهم من صور جميلة بلهفة، يراهم وقد أقاموا المواسم، وأضافوا إلى نسائهم نساء، أو استبدلوهن بغيرهن، ويضحك بملء فيه، آه منكم أيا العفاريت!».[21] أو ابن سيدي رحيل المشعوذ الذي اعتاد نهب خيراتهم سنويا بشطحاته الصوفية الجذابة، وأسلوبه الساخر الساحر، خصوصا في مثل هذه الأوقات العصيبة التي تمر بها القرية حاليا، وماتعرفه من متاعب إضافية تتمثل في مقاطعة النساء للرجال في الفراش بعد المشاداة التي وقعت بين عليوات الجنايني وبنت الرشام، إثر رفض هذه الاخيرة الزواج منه : استمرت الجولة على المنازل إلى مابعد منتصف النهار، كانت الموائد جاهزة، عليها الطواجن، فتوزع الناس عليها، وانتهى الأكل بسرعة، ثم قام الرجل يرفع يديه دعاء بالخير لأهل الخير، وهم يؤمنون على دعواته. ـ صاح أحدهم : الحفارة ... الحفارة .. ياسيدي وبن سيدي رحيل ؟.

وتابعه آخرون في هذا الطلب :

ـ الحفارة ياسيدي، يطول عمرك.

نظر إليهم الرجل مليا، ثم قال :

ـ الله يأتي بما فيه الخير.

وختم، وبدأ يتهيأ للرحيل، فارتفعت الزغاريد، وتحرك الموكب»[22] وفيما عدا هذا، تبقى الأمور على حالها، تتأرجح في ايقاع رتيب، بين تعاطي المخدرات، واحتراف

الدعارة، وتفشي النميمة، الانشغالات اليومية العادية لكل سكان هذه القرية المهمشة دون استثناء، لافرق في ذلك بين الرجل والمرأة، ولابين الغني والفقير، اللهم إلا ما كان من تباين في درجات الصمود والتحمل المرتبطة أساسا باختلاف المواقع المادية والاجتماعية لاصحابها لاغير، وهو ماأثار استغراب بعض الباحثين الغربيين الذين اعتادوا في السابق على ملاحظة توالي الأحداث والموجات الوبائية على هذه القرية بإيقاع بطيء نسبيا عما هو عليه حاليا، مما اعتبر في نظرهم مؤشرا موضوعيا على تحول ملحوظ في النشاط الفيروسي بها، يتطلب الدراسة والمتابعة، وهي المهمة التي تحمل مسؤولية انجازها نيابة عنه، وتحت إشرافه طبعا، الطالب الباحث عمَّار، نظرا لما يتوفر فيه من استعدادات شخصية كفيلة بضمان نجاح هذا المشروع العلمي الهام : «حماسته الأولى للبحث في هذا العالم الذي خيل إليه أنه سيكون أول من يكتشفه على حقيقته، وقدر أنه ينجح نجاحا باهرا يثير دهشة الاسكتلندي العجوز الذي لايدهشه شيء، لم تكن الحماسة ولا الطموح سلاحه الأول، بل كان يدرك أنه يمتلك قدرة على التعاطف مع هؤلاء الناس، من أبناء جلدته، فهو يحمل بعض مشاعرهم، ويخاطبهم بلغتهم، ولايحتاج لأدنى جهد ليكون في مستواهم».[23]

وبعد ثلاث سنوات من البحث والتقصي، قضاها عمَّار وسط سكان القرية وبين أحضانهم، انتهى، من جملة ماانتهى إليه، لخلاصة مفادها أن ماتحياه البطنية من أوضاع غريبة، لاعُلاقة له إطلاقا بنظرية الكمون الفيروسي التي وضعها استاذه اسكتلندي سمورند، بقدرما هو وضع اجتماعي نفسي أفرزته معطيات اقتصادية وتجارية، متولدة عن تعلق أعمى بحلم، تحول، مع المدة، بفعل ظروف خارجية وأخرى داخلية، لوهم قاتل شل الحركة بها، وحكم على سكانها بالجمود شبه المطلق في انتظار الذي يأتي ولايأتي، ولهذا لانستغرب إذا ما وجدنا الرواية تنفتح في فصلها الأول على شخصية الريطي المهووس، كالآخرين، بوردية حلمه الكبير، وهو يسابق الزمن حبا في سماع هدير الحفارة تنخر أعماق أرضه ـ المنسية ـ مستخرجة كنوزها، سبيله الأوحد لاسترداد كرامته الضائعة المهدورة في البطنية : «وهكذا قد لاتعود منسية بعد اليوم، بل ستسير بذكرها الركبان، والركض يتوالى نحوها، في مسيرة بلدة بكاملها، تنقاد من ذاتها خلف الريطي، يهتز رأسه بالخواطر، مع اهتزاز جسده النابض، الراكض...

ويثبت الزمان أن البطنية وسائر ورثة آدم قد أخطأوا في تقدير قيمة أرض هي فوق كل تقدير، كما أخطأت البطنية، وتخطئ كل يوم، في تقدير إنسان، هو من تسميه الريطي، ولا تملك الآن إلا أن تتبعه في طواعية، منجذبة بسرعة ركضه كما تنجذب حبات البرادة المعدنية إلى قطب ممغنط».[24]

لتنتهي في فصلها الأخير مع نفس الشخصية وهي تجري في نفس اتجاه موقع ـ المنسية ـ، لكن، هذه المرة، بغاية الكشف عن أدوات جريمة القتل التي شهدتها البطنية منذ مدة، ولم يعرف لحد الساعة منفذها، مرددا بانفعال شديد جدا.

أنا .. اللي .. أنا .. اللي .. : «ومضى الريطي توا كالمخدر المسحور المسحوب نحو قطب ممغنط، ثنى ركبتيه، جثم عليهما رمى بضعة أحجار يمينا وشمالا، طفق ينبش وينبش .. حركة كتفيه ورأسه تدل على عصبيته، ينبش ويتمتم، وينثر التراب على كل جانب، وترتفع تمتمته قدرما يتعمق في النبش، يستل بمنتهى العصبية رزمة من جوف الأرض، يرفعها في وجوه القوم، يسوي قامته، التي بدت أطول بكثير مما هي، خذوا ... خذوا ... ويبدأ بفك الرزمة، ويشتت محتوياتها في كل اتجاه، خذوا .. خذوا .. هراوة قصيرة معقوفة الرأس، عليها لطخة داكنة واضحة، قميص ... حذاء ... سروال ...خذوا... خذوا ... ويبدأ الريطي ينتف ثيابه ... أو يكشطها من حيثما اتفق، وينثر منها في كل اتجاه وهو يجري ويدور ... خذوا ... كل شيء ... لم يبق مستورا بشيء ... لم يبق عليه إلا الجلد ... ظل يجري ... ويطوف ... ينتف من جلده ويعطي ... خذوا ... خذوا ... ولى وجهه نحو شمس بدت غاربة، رفع إحدى يديه على حاجبيه يتقي أشعتها المائلة، وسار نحوها يجري بكل قواه .. أنا .. اللي ...».[25].

وكأني به وهو يجرد نفسه من كل الأسرار، ويعترف للجميع بارتكابه جريمة القتل، وإنما يقر ضمنيا بمسؤوليته الشخصية الكاملة، ومن خلاله بمسؤولية باقي سكان البطنية، في الوضع المأساوي الذي آلت إليه، وضع لايمكن أن يفضي، بحكم جموده، وانغلاقه، إلا إلى الفقر والموت، بدل الغنى والحياة.

والحقيقة أن المؤلف وفق إلى حد كبير في رسم ملامح هذا الواقع المميت، وتحديد معالمه المأساوية الكبرى، بدقة متناهية موحية، تجمع الكلمة العادية البسيطة، بالعبارة

الشاعرية الرقيقة، في لوحات وصفية رائعة، تلتقي فيها المظاهر الفيزيقية الخارجية، بالأبعاد النفسية الداخلية لشخصيات عالمه التخييلي، معتمدا في ذلك كله على الامكانيات السردية الهائلة التي تتيحها الرؤية السردية اللامحدودة لسارد عالم بكل شيء، وهو ما أتاح له فرصة الكشف عن مكنونات شخصياته، ومايعتمل فيها من أحاسيس حميمية صادقة بكل سهولة، كما مكنه في الوقت ذاته، من التنقل بحرية كبيرة بين مختلف فضاءات وأزمنة متنه الحكائي، كما تشهد بذلك كل الفصول المتعلقة بشخصية عمّار، يقول السارد في إحداها رابطا بين حاضر وماضي هذه الشخصية المحورية : «في نهاية الأمسية، وقد غادروا المطعم يتمشون قليلا على رصيف النهر العتيد، تتلألأ على صفحته الأضواء، كان سمورند أكثر من صديق، يحادث عمّارا بصوت دافئ، وذراعه على كتفه، كأنها تحتضنه احتضانا، وخلفهما على مسافة قريبة، يتناهى إيقاع خطوات هادئة متئدة ...

وقع أقدام الجرسون، تعود به إلى نفسه في مقهى الصومعة، يدفع الحساب، ويقوم يستقل التاكسي إلى المعهد».[26]

لكن اللآفت في مسألة توظيف مبارك ربيع لهذه الرؤية السردية في رواية «برج السعود»، بالاضافة طبعا للجوانب السابقة، التنويع الهام الذي أدخله عليها فيما يخص حجم المعلومات المقدمة عن الجريمة في نطاق التحقيق، خدمة لأهداف الرواية، وضمانا لنوستالجية السرد، معتمدا في ذلك على مايعرف في ميدان السرديات بمبدأ خلط الانساق (mélange des systèmes)[27] أو التبديل (l'altération)[28] لما يتيحه للروائي من فرص تكسير هيمنة الرؤية السردية الواحدة، وتطعيمها برؤيات مغايرة أخرى، من شأنها مساعدته على تنويع حجم المعلومات المقدمة المسموح بها في نطاق الرؤية السردية المهيمنة الأولى، إما بما هو أكثر (paralépse)[29]، أو أقل (paralipse).[30] كما هو الحال في هذه الرواية، مما مكن السارد طبعا من إخفاء جزء هام من معلوماته الخاصة المتعلقة بالجريمة ومرتكبها، إلى ما بعد الإنتهاء من سرد المعلومات الفرعية الأخرى، بكل ما لذلك من تأثير على تعليق رغبة القارئ في معرفة نتائج التحقيق الجنائي للوقت المناسب، وبذلك اكتسبت الرواية نفسا سرديا إضافيا

هاما، ماكان لها لتربحه لو حافظت على رؤيتها العالمة وحدها. فضلا عن الدور الكبير الذي لعبه ذلك في الاحتفاظ بالمفاجأة السردية المتعلقة بشخصية القاتل لنهاية الرواية، تماما كما فعلت أگاطاكريستي (Agatha Christie) في إحدى روائعها البوليسية (cinq heures vingt-cinq) التي قال عنها رولان بارت (R. Barthes) في معرض حديثه عن خصوصيات هذا المبدأ السردي : «خلط الانساق يحس طبعا كرخصة (facilité) قد تبلغ حد الغش (truquage) : فرواية أگاطا كريستي البوليسية (الساعة الخامسة وخمس وعشرون) لاتحافظ على اللغز (l'énigme) إلا بغش شخصية السارد، فالشخصية موصوفة من الداخل، رغم أنها هي القاتل، والكل يمر كما لو أن داخل نفس الشخصية يوجد وعي الشاهد محايثا للخطاب، ووعي القاتل محايثا للمرجع، والغش المبالغ فيه بين النسقين معا وحده سمح باللغز».[31] وبذلك تحقق - برج السعود - قفزة نوعية إضافية هامة في مسيرة مبارك ربيع الابداعية، على طريق تأصيل الكتابة الروائية، مغربيا وعربيا، ولتعطي الدليل، إن كان الأمر يحتاج لدليل، على أن الخطاب الروائي التخييلي، وإن خالف الخطاب التاريخي الحقيقي، فإنه قد لايقل عنه مع ذلك إمتاعا وفائدة، إذا ما توفرت، طبعا الملكة الابداعية الخلاقة.

* * * * *

الهوامش :

1) أنظر : G. Genette : Seuils, éd : seuil, coll : poétique 1987, p. 7 -

2) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1987, p. 14 -

3) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1987, p. 14 -

4) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1987, p. 14 -

5) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1987, p. 10 -

6) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1987, p. 11 -

7) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1987, p. 11 -

8) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1987, p. 11 -

9) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1987, p. 11 -

10) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1987, p. 7 -

11) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1987, p. 16 -
12) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1987, p. 16 -
13) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1987, p. 16 -
14) ربيع مبارك : رواية مذكورة ، 1990، ص : 6
15) ربيع مبارك : رواية مذكورة ، 1990، ص : 6
16) أرسطو طاليس : فن الشعر، ترجمة وتحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1973، ص :26.
17) مبارك ربيع : رواية مذكورة ، 1990، ص : 5
18) مبارك ربيع : رواية مذكورة ، 1990، ص : 10
19) مبارك ربيع : رواية مذكورة ، 1990، ص : 24
20) مبارك ربيع : رواية مذكورة ، 1990، ص : 26
21) مبارك ربيع : رواية مذكورة ، 1990، ص : 20-21
22) مبارك ربيع : رواية مذكورة ، 1990، ص : 82
23) مبارك ربيع : رواية مذكورة ، 1990، ص : 59
24) مبارك ربيع : رواية مذكورة ، 1990، ص : 9
25) مبارك ربيع : رواية مذكورة ، 1990، ص : 222
26) مبارك ربيع : رواية مذكورة ، 1990، ص : 100-101
27) أنظر : R. Barthes : Introduction à l'analyse structurale des récits, in l'analyse structurale du récit, communications 8, éd. Seuil, Coll : points, 1981; P. 26. -
28) أنظر : G. Genette : Figures III éd : seuil, coll : poétique 1972, p. 211 -
29) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1972, p. 211 -
30) أنظر : G. Genette : Op, Cit, 1972. p. 211 -
31) أنظر : G. Genette : in Op, Cit, 1981, p. 26 -

* * * * *

الفقيه والحكاية

عبد الرحيم مودن(*)

توضيح لابد منه : يغلب على الفقيه - حسب المتداول - الاشتغال بالشرع أو علوم الدين. وإذا كان الأمر لا يخلو من صواب، فإنه لا يخلو أيضا من مغالطة تستبعد دور الفقيه في الدنيا الواسعة العريضة. ويهمنا في هذا المجال التعامل مع ممارسة ثقافية دينية - دنيوية، مارسها الفقيه أثناء اشتغاله على مجموعة من الأنظمة التواصلية، دينا ودنيا، ومنها نظام الحكاية.

والمتأمل في تاريخنا الثقافي يلمس هذا الاشتغال، سواء مباشر[1] أو غير مباشر[2]، للفقيه على الحكاية [نحن نقص عليك أحسن القصص] من جهة، ويلمس أيضا قدرة الفقيه على «تحويل[3]» النص من مستواه الشرعي إلى مستوى الحكائي لأهداف عديدة.

ومن أهم مظاهر علاقة الفقيه بالحكاية، نجد المظاهر التالية :

أ - الحكاية والفتوى.

ب - الحكاية والكرامة.

ج - الحكاية والرؤيا الصادقة.

د - الحكاية والعبر.

هـ - الحكاية والجدل.

1 - الحكاية والفتوى : في التراث المغربي نجد الحكاية الواردة في ثنايا نصوص الفقهاء التي وجهت أساسا للإفتاء. والحكاية تكون في هذا السياق، أداة لخدمة الذين هم في حاجة إلى الافتاء. هكذا يقاس الغائب على الشاهد، وتصبح الحكاية مدعمة للإفتاء، أو

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

موضحة لبعض جوانبه، ممهدة لقياس جديد أو إفتاء جديد. ويبرز ذلك، بشكل جلي، في نصوص عديدة لم يكن الهدف من كتابتها إنتاج حكايات محددة، بل كان الهدف هو توظيف خطابات أجناسية بعيدة عن الحكي مثل الرحلة وكتب التراجم والحواشي ونصوص عديدة من النثر التأليفي[4].

إن الحكاية، بهذا المعنى، تصبح عملا وظيفيا يهدف إلى دفع المتلقي لتبني موقف المرسل أو الفقيه، ويسمح طابعها الوظيفي بتداولها على نطاق واسع من جهة، كما أنه يسمح، أيضا، بتحويلها إلى حكاية مرنة قابلة للزيادة والنقصان حسب مصلحة الجماعة بالمفهوم الإسلامي.

2 ـ الحكاية والكرامة[5] : من أهم مظان الحكاية الكرامات. وبالرغم من تدخل «الواقع» ب «الخيال» في كرامات عديدة، فإن ذلك لا يمنع من التأكيد على طبيعة الحكاية المنتسبة إلى هذا المصدر، مصدر الكرامات، حيث تمتلك شرعيتها من خلال رغبة الجمهور في إضفاء كل قيم النبل والسمو على أفاضل الناس وأتقيائهم.

هكذا يمكن القول بأن الحكاية في الكرامات لا تخضع لمقياس المعقولية أو المنطق بل تخضع لمقياس الكرامة ذاتها. أو بعبارة أخرى، إن منطق الحكاية، في سياق الكرامة، ينطلق من المدونة الأخلاقية، قبل أن ينطلق من المدونة الواقعية، يقول «ابن عجيبة» في فهرسته : «... ومن هذه الحكاية وقعت لبعض الأولياء وهو الشيخ أبو مدين الغوث. شكى إليه رجل أن السبع أخذ حماره وهو بارك عليه يأكله. فذهب معه وأخذ السبع من أذنه وقال لصاحب الحمار : استعمله وكأنه حمارك. فما زال يستخدمه حتى مات السبع»[6]

وتعليق «ابن عجيبة» على هذه الكرامة هو كالتالي : «ومثل هذا لا يستغرب من أولياء الله»[7]

إن الحكاية، في هذا السياق، تعتمد عادة على عنصر مركزي يتجسد في عنصر المفارقة : المفارقة بين المنطق واللا منطق، الواقع والخيال، العادي والاستثنائي، الطبيعي وما «فوق الطبيعي»... غير أن هذه المفاهيم لا تنتمي إلى الحقل اللغوي الشائع، بل تخضع بدورها لتحويل جديد يعكس دلالة مجازية جديدة. ومن ثم تصبح هذه المفاهيم

أشبه بمفاهيم القاموس الصوفي الذي يمتح من لغة مجازية قبل أن يستوحي اللغة العادية. يقول محمد بن جعفر الكتاني في «السلوة» عن أحد الأولياء ما يلي : «... إنه كان مرة في نزهة مع بعض الطلبة بالمقطع من خارج باب الشريعة، ونهر سبو أمامهم ينظرون إليه فقالوا له : ياسيدي ما تمنينا عليك إلا الوضوء ... فقال لهم هذا شيء قريب وأشار إلى الوادي. فنظروا إليه يقرب منهم شيئا فشيئا حتى وصل إليهم فتوضأوا منه بأجمعهم، ثم أمره بالرجوع فرجع وهم ينظرون.»[8]

3 ـ **الحكاية والرؤيا[9] الصادقة** : كثيرا ما استخدم الفقيه الحكاية في سياق الرؤيا الصادقة. وقد تلتبس هذه الرؤيا بالرؤيا غير الصادقة، أي ب «المس الشيطاني» الذي يخلخل هذه الرؤيا. والجملة الأثيرة، عادة عن الفقيه، هي : [رأيت فيما يراه النائم]. وعبر هذه الجملة الافتتاحية ينطلق الفقيه في سرد الحكاية التي رآها في المنام مميزاً بين الدلالات المختلفة لمستويات الحلم. ف «ابن سيرين» يرى أن الأحلام ثلاثة : « الأحلام الحقيقية، وهي الوحيدة المهمة، وتأتي من الله، والأحلام الرديئة المؤذية التي يرسلها الشيطان، وتلك التي لا معنى لها، والتي مصدرها ذو طبيعة عضوية صرفة»[10]

4 ـ **الحكاية والعبرة** : إنه قاسم مشترك بين معظم الحكايات المروية على لسان الفقيه، ذلك أن الحكاية، بالنسبة للفقيه، تمثل مثلا أعلى تجسد «في سير الأولين من أنبياء وصحابة وتابعين.»[11]

هكذا انبرى الفقيه لمحاربة البدع والمفاسد بواسطة الحكي، أو السمر الليلي الذي قد يتحرج من ممارسة الفقيه، ولكن إذا كان هذا السمر منوطا «بالعبادة كتلاوة القرآن... أما إذا كان مصحوبا بلغو الكلام، وهذيان العوام، فذلك أقبح القبائح»[12] إن الحكاية، بهذا المعنى، تصبح ذات بعد تربوي إذا التزمت بأخلاق الشرع وتعاليم الإسلام. وفي هذا السياق، يمارس الفقيه كراو من جهة أو عن طريق رواة آخرين من جهة ثانية، يمارس نقد المظاهر التي تستحق النقد والتوجيه، أو النصح والإرشاد.

والمثال السابق ـ رحلة ابن المؤقت ـ يقدم لنا دلالة واضحة على ما كان يحظى باهتمام الفقيه، وهو موضوع اختلال القيم بسبب البعد عن الإسلام من جهة، وبسبب ـ من جهة ثانية ـ خضوع الناس لتقاليد المدنية الحديثة أو الغربية[13].

وبالإضافة إلى هذا وذاك، لا يتردد الفقيه في ممارسة التخيل[14] بهدف الدفاع عن قضية معينة سواء كانت فكرية أو اجتماعية أو حضارية.

5 ـ الحكاية والجدل : إن الفقيه، عند مجادلته للآخر، يفضل، فضلا عن أسلوبه العلمي الشائع في الحجة والبرهان، استعمال الحكاية، والمثال السابق ـ مثال الرد على «ابن مهنا» ـ يعد دليلا ناصعا على توظيف الحكاية والجدل ذلك أن الرحلة ـ وهذا جانب من طرافتها ـ تقوم على تخيل القيام برحلة إلى الجزائر [قسنطينة] للرد على شخص، يدعي العلم، يسمى «ابن مهنا» كتب حاشية على رحلة الشيخ الجليل «الورثلاني» تبدأ الرحلة على الشكل التالي : «... وبعد فإني كنت رأيت فيما يرى النائم، وأنا بفاس حفظها الله، من كل مكروه وباس، أني بمدينة تونس الخضراء، واجتمع علي علماؤها وأجلّوني وبالغوا في الأدب...»[15].

ويسمح التخيل بإثارة قضايا عديدة احتوتها «مقالات» متنوعة اختصت كل واحدة منها بقضية جوهرية مثل سبب تسمية «فاس»[16] بهذا الإسم، وعلاقة المغاربة بغزارة التأليف في السحر[17]، والجدل حول بعض الأحاديث الموضوعة التي ذكر فيها المغرب وانبرى الرحالة[18] لتصحيحها ... الخ.

إن الرحالة ـ وهو مفتي فاس آنذاك ـ لم يتردد في توظيف التخييل إلى أقصى مداه، أو بعبارة أخرى لم يكن التخيل إلا وسيلة فعالة في الدفاع عن قضايا محددة دحضا وتفنيدا[19] ومن ثم تصبح وظيفة التخيل دعم الجدل العلمي حول القضايا الدينية والدنيوية التي كانت تخطر بذهن الفقيه.

خلاصات :

1 ـ كان الهدف من هذه المقالة إثارة الانتباه إلى جانب هام من ثقافة الفقيه، جانب الحكي، والتي طالها التهميش لأسباب عديدة.

2 ـ لم يبتعد الفقيه عن دائرة الصراع الاجتماعي والفكري مستخدما أداة الحكي، فضلا عن الأداة الشرعية، بهدف إنتاج «حكاية مضادة» تسهم في بلورة مختلف القضايا المطروحة آنذاك.

3 ـ لم يقتصر دور الفقيه على إنتاج الحكاية، بل كان شخصية من شخصياتها سواء على مستوى المتخيل أو على مستوى الواقع مستخدما أحيانا اسمه الحقيقي، وأحيانا اسما مستعارا[20].

* * *

الهوامش :

1 ـ انظر، على سبيل المثال، محمد علال الجامعي : حول رؤيا. مج، السلام، ج، 9، س 21، يونيو 1934، ص 4.

2 ـ يضرب الفقيه الأمثال وهو يمارس التدريس، ويستشهد بالأخبار وهو يحلل نصوص الشرع، ويورد الوقائع والحكايات وهو يمارس الإفتاء. انظر : عبد الرحيم مودن : الشكل القصصي في القصة المغربية، دار الأطفال، (1988)، ج، 1، من ص، 186 إلى ص، 191.

3 ـ أي الانتقال من مستوى نصي إلى مستوى نصي آخر، هكذا انتقل الفقيه من النص الديني إلى النص الحكائي...

4 ـ رحلة، أحمد السبعي، مخطوط. خ، ع، 5، 2908.

5 ـ يفرق الفقهاء، عادة، بين الكرامة والمعجزة. فالمعجزة خاصة بالأنبياء، والكرامة خاصة بالأولياء

6 ـ فهرسة «ابن عجيبة». مخطوط خاص. [وتوجد نسخة منه مرقونة بكلية الآداب بتطوان].

7 ـ نفسه.

8 ـ محمد بن جعفر الكتاني : سلوة الأنفاس... طبعة حجرية. ص، 102.

9 ـ نفرق هنا بين الرؤية والرؤيا. فالأولى «وجهة نظر» من نصيب المشتغل بميدان ما. والثاني حدس ثاقب يخترق به المجتهد الحجب والأستار. وذلك من نصيب الأصفياء.

10 ـ م. بونغراكز/ج سانتز : الأحلام عبر العصور [معجم تفسير الأحلام]. تر، كمير داغر، دار النهار للنشر، بيروت، 1983. ص، 90.

11 ـ الشكل القصصي في القصة المغربية، م. ح. ص، 186.

12 ـ محمد بن عبد الله المؤقت : الرحلة المراكشية أو مرآة المساوئ الوقتية. وتسمى أيضا : السيف المسلول على المعرض عن سنة الرسول (3 أجزاء).م. مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر. 1933، ج، 3. ص 27.

13 ـ نفسه. ص، 3 وما بعدها.

14 ـ انظر، على سبيل المثال، الرحلة المتخيلة لـ «المهدي الوزاني» المعنونة ب : السيف المسلول باليد اليمنى لقطع رأس ابن مهنا، طبعة حجرية. د. ت.

15 ـ المهدي الوزاني، مم. ص، 2.

16 ـ المهدي الوزاني، مم. ص، 8.

17 ـ المهدي الوزاني، مم. ص، 14.

18 ـ المهدي الوزاني، مم. ص، 19.

19 ـ يحضر نص أبي العلاء [رسالة الغفران] شكل غير مباشر في ذهن الفقيه على اختلاف المواقع والأهداف.

20 ـ ضحايا حب : أبو الجمال. [ثلاث حلقات]. جريدة السعادة، من ع، 4621، إلى ع، 4623، أكتوبر 1938.

* * *

إطلالة على شعر المدينة في الأدب المغربي

عبد الجواد السقاط(*)

تحتل العلاقة القائمة بين الشاعر المغربي والمدينة المغربية عموما مجالا واسعا من بين مجالات الشعر المغربي. ما يزال في حاجة إلى من يتولى أمره، ويسبر غوره، فيبحث عن النصوص التي تجسد هذه العلاقة ويجمعها، ويدرسها، وبالتالي يبرز ما يمكن أن تكون مصطبغة به من سمات وخصائص، وما يمكن أن تكون مطبوعة به من خصوصيات تعكس قيمة هذا اللون من الشعر بالمغرب، وتبلور اتجاهاته على امتداد العصور، وتلاحق الأجيال.

وإذا كنا في بحثين سابقين قد تعرضنا لهذه العلاقة في نطاق خاص [1]، فإننا في هذه السطور نود أن نعرض لهذه العلاقة في نطاقها العام، سواء في بعدها المكاني الذي لا يتقيد بمدينة معينة دون غيرها من مدن المغرب، أوفي بعدها الزماني الذي ينظر إلى النصوص المجسدة لهذه العلاقة في مراحل زمانية متعددة، محاولين استعراض بعض النماذج من شعر المدينة في الأدب المغربي، تحت رؤية توزع هذه النماذج حسب المواقف والمجالات التي سبحت فيها، وكذلك طرح بعض الملاحظات التي يسوق إليها تأمل هذه النماذج واستنطاقها.

ولعل مما يبعث على التساؤل في بداية الأمر البحث عن المفهوم الذي يمكن إعطؤه للمدينة كفضاء بالنسبة للشعراء المغاربة، وخاصة منهم القدامي، إذ الذي يميل إليه الاعتقاد لدى هؤلاء الشعراء، وهم يتحدثون عن هذه المدينة أو تلك، أنهم إنما يقصدون إلى المدينة باعتبارها مقرا لمجموعة بشرية ما، تربط فيما بين عناصرها علاقات شتى،

---

* أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، جامعة الحسن الثاني.

منها العائلي والعلمي والديني والاجتماعي والاقتصادي، كما تربط هؤلاء بهذا المقر السكني علاقة الانتماء والإعجاب أو الشوق أو غيرهذا وذاك من الأحاسيس والمشاعر المختلفة التي تنتاب الإنسان إيجابا أو سلبا.

وانطلاقا من هذا المفهوم لفضاء المدينة بالنسبة لشعراء المغرب، نجد معظم ما أبدعوه في هذا المضمار يعتمد المسلك الوصفي المباشر، ويتوسل بإبداء عواطف الإعجاب أو التدمر، بعيدا - إلى حد - عن طابع المناجاة الحالمة والتأمل العميق، مما يضفي على هذه النصوص طابع السطحية أحيانا، إلا أنها سطحية لا تحجب عنها ما تتميز به من صدق وعفوية.

وإلى جانب ما تقدم يبدو أن شعر المدينة في الأدب المغربي لا يعكس بعدا إقليميا ضيقا بقدر ما عكس بعدا وطنيا تعامل فيه الشاعر مع المدينة، سواء كانت مسقط رأسه أو لم تكن، وسواء أكانت منطقة استوطنها تعلما أو اشتغالا، أم إنما زارها أو سمع عنها؛ وفي هذا ما يدل على الوحدة الترابية التي يجسد الشاعر المغربي إيمانه بها، والانطلاق من مجالها الواسع الفسيح.

أضف إلى ذلك أن حضور المدينة في الشعر المغربي يبدو ظاهرة ملحة، من حيث كونه لا يكتفي بالقصائد التي تفرد لغرضه فحسب، وإنما نجده كذلك متسللا إلى قصائد في أغراض أخرى غيره، ليتخذ مكانه في ثناياها، وليكون بذلك عربونا على وفاء الشاعر المغربي لأرضه ووطنه، ذلكم الوفاء الذي يبلوره في كل مناسبة تطرح بين يديه، في شيء غير قليل من الزهو والاعتزاز والتعلق.

ولابد من الإشارة بعد هذا إلى ما يكتسيه شعر المدينة في الأدب المغربي من قيم بارزة ومتعددة، من أهمها تلكم القيمة التاريخية التي تجعل من هذا الشعر وثيقة هامة تعكس واقع المغرب على مستويات شتى، وتسعف باستخلاص مجموعة من التصورات حول مجالات منه مختلفة، سواء تعلق الأمر بالجانب الجغرافي أو التاريخي أو غيرها.

هذا علاوة على ما يتميز به هذا الشعر من كونه عنوانا صادقا لتفاعلات معينة عرفتها البيئة المغربية، ونتيجة حتمية لمجموعة من العناصر والعوامل التي وجهت شعر

المدينة في هذه الربوع، عبر مختلف المحطات التاريخية التي مر بها.

ولعل أول ما يلفت الانتباه - حين نعود إلى النصوص - أن المدينة المغربية تقف أمامنا تارة وهي مغتصبة تتطلع إلى الخلاص والانعتاق من قبضة الاحتلال والقهر، كما نقرأ في قصيدة للشاعر عبد السلام جسوس[2] يلتمس فيها من المولى إسماعيل تحرير مدينة سبتة، وكذلك بادس والبريجة، من التسلط البرتغالي :

رفعت منازل سبتة أصواتها ... تشكو إليكم بالذي قد هالها
مع بادس وبريجة فتعطفوا ... وتنبهوا كي تسمعوا تسآلها
يابن النبي الهاشمي محمد ... قل ياأمير المومنين أنا لها[3]

وتارة أخرى تطالعنا هذه المدينة وقد أجيب نداؤها وسمع استصراخها، إذ تهب الأمة المغربية ملكا وشعبا لانقادها وتحريرها، كما نقرأ للشاعر عبد الكريم التواتي(4) وهو يخلد وقفة المغاربة صفا واحداً التخليص الصحراء المغربية من براثن الاستعمار عن طريق المسيرة الخضراء الخالدة، يقول :

لبيك يا صحراء إنا ها هنا ... نرعى ذمامك والبغاة تقاوم
بدمائنا نسقي رمالك والحمى ... تفدي حماه جوارح وجماجم[5]

وتارة ثالثة تقف أمامنا هذه المدينة مزهورة بنشوة الانتصار والظفر، رافلة في حلل السعادة والفرحة، على غرار ما تقرأ من قصيدة للشاعر عبد السلام القادري[6] منوها باسترجاع المولى إسماعيل لمدينة العرائش من قبضة الكفر والاحتلال :

علا عرش دين الله كل العرائش ... وهد بنصر الله قصر العرائش
وكل عريش منه ثلث عروشه ... ورجت به رجسا صواعق نابش
وأسلم للإسلام من بعد كفره ... بوقع سيوف لا برشوة رائش
أتاهم من الإيمان جيش مؤيد ... فناجزهم ما بين رام ورائش
وثار عليهم كل شهم غشمشم ... وكل كمي سارع الضرب باطش[7]

وكذلك على غرار ما نقرأ قبله من قصيدة للشاعر عبد العزيز الفشتالي[8] وهوينوه بفتح احمد المنصور السعدي لمدينة أصيلة :

بكر الفتوح لكم تهلل بشرها ... وافتر عن شنب المسرة ثغرها
وعقيلة الأمصار وهي أصيلة ... أنت العزيز لذا أطاعك مصرها
وافى بها الفتح المبين يزفها ... لكم وليس سوى قبولك مهرها
شغفت ببدرك واستباك حنينها ... فتجمعت بكما حنين وبدرها
كانت ليالي الكفر فيها دملا ... وبحصرك الأقوى تبين فجرها[9]

وإن النشوة بلذة الانعتاق والتحرر التي جسدتها مثل هذه الأشعار لتعد لها نشوة مماثلة بلذة الحياة السعيدة التي تحياها المدينة المغربية بل مختلف مدن المغرب من شماله إلى جنوبه، ومن شرقه إلى غربه تحت ظل العرش المغربي، رمز الوحدة والاستقرار والأمن، وفق ما عبر عنه الشاعر محمد بن علي العلوي[10] في إحدى عرشياته :

تزهو الأطالس والصحراء، وابتهجت ... في عيد عرشك[11] يامولاي شطآن
تختال فاس كما البيضاء من طرب ... وترقص اليوم كالحمراء تطوان
وتنتشي كرباط الفتح صادحة ... من المسرة مكناس وايفران
وزغردت وجدة الفيحاء من جذل ... وصفت اليوم كالناضور وزان
وأشرقت درة البحرين فانتشرت ... على المضيق من الأنوار ألوان
وبالصويرة ما بالريف من فرح ... وبالعرائش ما أبدته سلوان
واستقبلت أغدير العيد شاذية ... وسرها بعد حسن البعث عمران
قواعد كلها تزهو ومملكة ... يبني مفاخرها للشعب سلطان[12]

ويتضح من خلال النصوص التي أبدعها الشعراء المغاربة في هذا المجال، إلى جانب ما تقدم، أن التركيز على جانب الطبيعة في المدينة المغربية أكثر بروزا في هذه النصوص، وأرحب حيزا في فضائها، نظرا لما تحظى به هذه المدينة من طبيعة زاهية

بعناصرها المختلفة مناخا وخضرة، ومياه، وما إلى ذلك من الروافد التي تلهب قرائح الشعراء، وتجعلهم يتغنون بجمال هذه الطبيعة الساحرة في عفوية وصدق.

فهذا الشاعر مالك بن المرحل[13] يعرب عن افتتانه بمدينة سبتة فيقول موجزا :

اخطر إلى سبتة وانظر إلى   جمالها تصب إلى حسنه

كأنها عود غناء وقد   ألقي في البحر على بطنه[14]

وعلى غراره يبدي عبد العزيز الملزوزي[15] إعجابه بمدينة سلا فيقول من قصيدة :

لله درك يا سلا من بلدة   من لم يعاين مثل حسنك ما اشتفى

قد حزت برا ثم بحرا طاميا   وبذلك زدت ملاحة وتزخرفا[16]

ومثلهما يثني محمد الجزولي[17] على مدينة رباط الفتح في قصيدة مطلعها :

رباط الفتح مأوى الفاتحينا   بكعبته يطوف الناس حينا

هو البلد الأمين ومن بناه   عظيم من ملوك المسلمينا

إلى أن يقول :

بلاد لم تكن وطنا لهم   وما برح السرور لها خدينا

تفيض ربوعها لبنا وشهدا   وتوتي أكلها عنبا وتينا

وجو في الصفاء كجام خمر   فقاقعه تحيي الجالسينا[18]

بل يجعلها محمد الناصري [19] في رأس القائمة، ويفضلها على غيرها من سائر المدن إذ يقول :

إن الرباط له فضل على المدن   لأن فيه سلو الروح والبدن

ما شئت من روضة غناء مونقة   فيها الطيور شدت زهوا على فنن

والغيث منسجم والزهر مبتسم   والماء في جريه كالمنصل اليمني[20]

ولعل في هذا الموقف دليلا على أن شعر المدينة في الأدب المغربي يعكس بين الحين والحين ما كان يخامر بعض الشعراء من مفاضلة بين مدينة وأخرى، وإن كانت مفاضلة ترتبط في الغالب بعنصر الانتماء للمدينة المفضلة، وكونها موطن أسرة الشاعر وعشيرته، كما نقرأ من شعر عبد الله القباج[21] وهو يفضل الرباط على غيرها من الحواضر المغربية الشهيرة في قوله :

إذا افتخرت مكناس بالماء والهوى ... وفاس بواديها وبالعلم والمجد
ومراكش بالجد والجود والجدى ... فإن رباط الفتح واسطة العقد[22]

وإذا كنا قد قدمنا بأن شعر المدينة في الأدب المغربي يعكس بعدا وطنيا لا بعدا إقليميا ضيقا، فإن ما يتوافر من النصوص في هذا الباب يعكس ذلك. فإذا نوه الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدي[23] بمدينة مراكش. مفضلا إياها على سائر أرجاء المعمور، وهو يخاطب دارا له بها قائلا :

رعاك الله يادار الكرام ... وجادك بالحيا صوب الغمام
ومتع فيك أعواما طوالا ... على نعم وخير مستدام
أرى مراكش الحسناء تزهى ... وحق لها على دار السلام
كأن الأرض شخص وهي وجه ... وأنت بوجهها وضح ابتسام[24]

نوه الشاعر محمد المهدي الحجوي[25] بمدينة فاس، مستعذبا فتنة الطبيعة فيها، ضمن قصيدة طويلة نجتزئ منها قوله :

هام عين الماء يجري ... تحت فيء مستطيل
نسج الريح عليه ... بردة الزرد الصقيل
واكتسى منه لجين ... بدنانير الأصيل
هذه جنة قومي ... كيف أدعى لرحيل
خبر الزهر روته ... نسمة الروح العليل
سلسلته عن غصون ... رافلات في ذيول

وتجلى في شذاها ... سر إنعاش العليل
هذه جنة قومي ... كيف أدعى لرحيل[26]

وإذا حن الشاعر أبو القاسم بن سعيد العميري[27] إلى مدينة مكناس قائلا :

تباعدت يا مكناسه فتقربي ... لتهنا عيون فيك لي فتقربي
فترعى بمرعاك الشهي مطيتي ... وتحمد آسادي بها وتأوبي
فقد طال ما بيني وبين أحبتي ... وطال بعادي عنهم وتغربي[28]

أو ناجاها الشاعر محمد بوعشرين[29] قائلا من قصيدة :

يا رائدا للروض والإيناس ... عرج لشم الزهر في مكناس
بلد حباه الله كل لطافة ... وحماه من كدر ومن أدناس
وكساه من ثوب الجمال أرقه ... ووقاه من شر ومن وسواس
فغدا بوجه القطر شامة خده ... ويجيده عقدا من الألماس[30]

تملى الشاعر أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي[31] بطلعة تطوان البهية، وأبرز إعجابه بهذه المدينة، مضفيا عليها صبغة الفردوس، لما يجمع بينهما من عناصر التماثل والتشابه :

تطاون شفت الفؤاد المسقما ... وجلت من الأحزان ليلا مظلما
وأطار منظرها المرونق بهجة ... عن قلبي المضنى هموما جثما
بلد تقاسمت البهاء جهاته ... فتناصفت حسنا وفاقت ميسما
مترفعا في مرقب يطري به ... أنسا ويطرب من رآه توسما
فحكى عروسا جليت إذ حليت ... أعلى منصتها الرفيعة مستمى
ماشئت من عين يكسرها الحيا ... بحذاء ثغر تستقى منه الظما
لولا الجبال الراسيات بجوها ... لحسبت منظرها الثريا في السما
فلقد غدت عدنا، ألم تر تحتها الـ ... أنهار تجري في بسيط أدهما
وزرت على عدن، ألم تر فوقها ... غرفا زهت حسنا على تلك الدمى[32]

وبنفس التملي والانبهار يناجي الشاعر أبو حفص عمر الحراق[33] مدينة شفشاون مسقط رأسه، ويعلي مكأنتها فوق حمراء الأندلس وبيضاء الغرب إذ يقول :

شفشاون يا شفاء النفس من نصب ... ومن عنا وشفاء الروح من وصب
حياك من لم يزل حيا وأحيي ربى ... ربيت فيها رهين اللهو والطرب
مسقط رأسي وأنسي مع جها بذة ... أربو على كل ذي علم وذي أرب
زدت جمالا على حمراء أندلس ... وفقت بيضاء غرب منتهى الأرب
أرض تجمع فيها كل مفترق ... في غيرها من أراضي العجم والعرب
ماء معين وأشجار منوعة ... تعجز عن وصفها الأقلام في الكتب
ما شعب بوان، ما برج دمشق وما ... نيل بمصر وما العاصى لدى حلب
في جنب شفشاون الغراء إن فخرت ... بتينها و بزيتون مع العنب[34]

وعلى غراره يثني الحسن اليوسي المتقدم على المدينة نفسها، مضفيا عليها صورة بهية جذابة، تكسوها حلة زاهية من البهجة والرونق، حيث يقول في شيء من الإفاضة والإطناب :

بلد بحسبك منظر ... منه ومخبره أتم
مسرى الهموم ومسرح الـ ... أبصار مسلاة الغمم
متـرفلا في حلة ... من حسنه جنب العلم
كالحرة الحسناء في ... كنف الهمام المحترم
وتراه من جناته ... متلألئا بين الأجم
كالدر بين زمرد ... في قرط مارية انتظم
وكوجه خود حفه ... شعر السوالف في دلم
وكغرة في أدهم ... والصبح في جنح الأحم
والثغر من زنجية ... ترنو إليه وقد بسم
والبدر ما بين الدجى ... والشيب في سود اللمم
يعلو فويق جبينه ... علم تدلى من أمم[35]

وبمثل الشعور والإحساس ينوه الشاعر الطاهر الإيفراني[36] بمفاتن الطبيعة في مدينة إلغ، مبديا حسرته على فراقها إذ يقول :

نسيم الصبا هبي بنشر ربى إلغ ففي نشرها للعاشق الصب ما يبغي
تعلل سلوا لم يغادر يد النوى به غير سمع للملامة لا يصغي
يحن إلى تلك المنازل إنها منازل بدر التم لا منزل الفرغ[37]
ربوع رباها المسك طيبا ونبتها بوجه الفضا منها عذار على صدغ
تخال إذا ما الزهر نور أرضه سماء حبا أثوابها الفجر بالصبغ
إذا أشمست ارجاؤها قلت إنها فتاة على أعطافها صفرة الردغ[38]
هي السؤل والمامول لو سمحت بها يد الدهر لكن شيمة الدهر أن يبغي[39]

وهكذا نلحظ أن شعر المدينة في الأدب المغربي، وخاصة من الوجهة الطبيعية، لا يقف عند فترة دون غيرها، أو عصر سياسي دون سواه. كما أنه لا يقتصر على منطقة دون منطقة، ولا يرتبط بحاضرة أو ناحية معينة من الحواضر والنواحي، بقدر ما كانت خارطته واسعة الرقعة، مترامية الأطراف، إن على امتداد البعد الزماني أو البعد المكاني، الشئ يؤكد من جديد جمال الطبيعة بالمغرب، وتنافس الشعراء في وصفها والتغني بروعتها وبهائها، وإن كنا نجد هذا التنافس بين الشعراء، بالرغم من شموليته واتساعه ؛ يتمركز بين الحين والحين حول مدينة بعينها، كما هو الشأن مثلا بالنسبة لمدينة مكناس[40] أو سلا [41] أو مراكش [42] أو فاس [43]

إلا أن الوجه المشين لهذه الطبيعة وجمالها في المدينة المغربية لا نكاد نقف منه إلا على نماذج قليلة جدا، تعكس النظرة التي يكونها هذا الشاعر أو ذاك حول جو مدينة ما، أو حال طبيعتها ومناخها، من ذلك هذه الأبيات التي قالها عبد الرحمن بن الخطيب الشفشاوني[44] في هجاء مدينة مراكش والتعريض بما يشوب طقسها من عجاج بين الحين والحين، وهو يخاطب جماعة من أصحابه بها :

ما كان ظني وحق الله فرقتكم لو أن مراكشا كانت تواتيني
أظل في نصب مما أكابد من نفض الغبار ومن طرد الذبابين
وطول ليلي في كد وفي تعب ما بين بق وناموس يناغيني

إلى أن يقول :

منوا علي بإطلاقي بفضلكم هذا العجاج بها قد كاد يعميني
لم يبق في الكيس فلس أستعين به أفنيت مالي في غسل وتصبين[45]

وإذا كانت رقعة المجال الطبيعي واسعة في شعر المدينة بالمغرب كما أسلفنا، فإنها مع ذلك لم تحجب مجالات أخرى منها الاجتماعي والعمراني والسياسي وما إليها.

ففي المجال الاجتماعي مثلا تطالعنا أبيات يعظم فيها الشاعر اليوسي المتقدم أهل مدينة تطوان، وماعرفه فيهم من نبل وبر، إذ يقول من قصيدة :

لله در أحبة غادرتهم فيها يعدون الصداقة مغنما
أرزوا إلى الخيرات ظمئا شرعا ورأوا سبيل البر دينا قيما
وأود لو كانت مجالس بينهم يضحين في سبل الهداية معلما[46]

كما يعظم أهل مدينة شفشاون، مشيدا بهم وبكريم خصالهم فيقول :

لله إخوان بها شم المعاطس والهمم
طهر السرائر والحبا غر الصنائع والشيم
أبناء مجد في الألى كانوا يراعون الذمم[47]

وقبله عظم الشاعر عبد المهيمن الحضرمي[48] أهل مدينة سبتة إذ قال :

في فتية مثل نجوم الدجى ما منهم إلا كريم جواد
ارتشفوا كأس الصفا بينهم وارتضعوا أخلاق محض الوداد[49]

ويحذو الشاعر محمد المختار السوسي[50] حذوهما فيقول معتزا بأخلاق أهل مدينة مراكش الحمراء، وما فطروا عليه من مكرمات ومحامد :

وقالوا من أعلى الناس عندك سؤددا ومن هو أزكى مخبرا حين يخبر
فقلت بنو الحمراء شيخا ويافعا وليس كراء من بذلك يخبر

وقالوا ومن أولى الورى بجوارهم ومن مورد منهم حميد ومصدر
فقلت بنو الحمراء من كان جارهم سيورد من شتى البحار ويصدر
وقالوا ومن أذكى الأنام إذا سما لبحث عويص دونه الفكر يعثر
فقلت بنو الحمراء أصحاب فكرة كجذوة نار في يفاع تسعر[51]

كما تطالعنا في المجال ذاته أبيات للشاعر محمد الكبير العلوي[52] منوها فيها بشهامة سكان الصحراء المغربية، وإبائهم الذي يرفض الهوان والذل، إذ يقول من قصيدة :

وصحراؤنا حبلى بأعظم ثورة تقيم على البركان غيظا ومسعرا
بها كل شيطان مريد إذا دعا إلى الحرب وافته الشياطين حضرا
بها كل مقدام على الحرب قاطع صبور كريم النفس لن يتأخرا
بها كل مرهوب المصال ملثم تعرفه صولاته إن تنكرا
بها كل مسود اللثام مقنع يمثل هزرائيل والموت الاحمرا
رجال يرون الموت بالعز عزة ولا يرتضون العيش بالذل أدهرا
إذا ما رضوا كانت خفافا طباعهم وإن غضبوا كانوا أعز وأوعرا[53]

وإذا كانت هذه النصوص ـ ومثلها كثير ـ تقف عندما جبل عليه أهل المدينة المغربية من كريم الخصال وحميد الشيم، فإن نصوصا أخرى تبرز ما يتحلى به هؤلاء من علم ومعرفة، وماهم عليه من تسابق نحو معين العلوم يكرعون منها، ويتغذون بلبانها المتدفقة المنعشة. وفي هذا المضمار نكتفي بقول الشاعر محمد بوعشرين المتقدم مشيدا بالمستوى العلمي والأدبي للعدوتين :

سلا والرباط محط الأدب وسوق عكاظ سراة العرب
أزورهما شاعرا ناثرا وذاك شعار حليف الأدب[54]

وهو الاتجاه ذاته الذي يسير فيه العباس بن إبراهيم السملالي[55] وهو يتحدث عن الجانب العلمي والأدبي عند أهل مراكش إذ يقول :

وأهلها ملئوا علما ومعرفة بثوا الصلاح بتذكير وتبيين
طارت مناقبهم في كل ناحية حازوا المعارف في عز وتمكين
تمت معارفهم، عمت عوارفهم بهم أرجي المنى مع نيل تأمين[56]

وكذلك فعل قبله محمد بن الحاج الفاسي[57] مثنيا على شاعرية أهل سلا إذ يقول:

أأهل سلا إني مشوق لربعكم لألفظ من أشعاركم حلية النحر
وما هو إلا الدر نظم عندكم ولا غرو يلفى الدر في ساحل البحر
وللقلب سر في سماع حديثكم ليعلم كيف النفث في عقد السحر[58]

أو محمد الناصري المتقدم إذ يؤكد :

لسلا معال شأوها لا يلحق من دونها سور المهابة محدق
وبها ترى غصن المعارف مثمرا وبها بدا نور العلوم المشرق
بلد به حل الكرام وخيموا بلد به أصل الفصاحة معرق
بلد لأهل العلم أضحى موطنا من علمهم متلاطم يتدفق[59]

ولم يفت شعر المدينة في الأدب المغربي أن يعرج على الجانب العمراني والحضاري لهذه المدينة، في نصوص كثيرة نكتفي منها بإيراد نخبة من النماذج على سبيل المثال لا الحصر.

فعن سلا مثلا يقول جعفر الناصري[60] :

هذي سلا مأوى السرور والمجد عن مر الدهور
أرض بها الرومان قد شادوا المصانع والقصور
وبها الحضارة قد زهت بالعلم في ماضي العصور
أحسن بها من بلدة فلك السعود بها يطير[61]

وعن مراكش نسجل أبياتا لمحمد بن الكنسوس[62] منوها فيها بالجانب العمراني لهذه المدينة، وما تعرفه من بنايات شامخة في معظم أحيائها وجهاتها إذ يقول :

مبان كما شاء الجمال تكونت — تحار بمرآها الأنيق النواظر
قباب على سمت السعادة شيدت — تحف بها الأدواح وهي نواضر
فمنها التي في السيل تلعب حولها — ظباء تجاريها المها والجآذر
وفي مدخل الرضوان أخرى تصونت — قد ابتهجت في جانبيها المسارر
وأخرى على أرض المصلى مطلة — قد اعتدلت أهواؤها والعناصر
وفي وسط الزهراء ذات مجالس — مفتحة تفتر فيها الأزاهر
ودار الهنا حول الخليج مقاعد — يلذ بها للسامعين المزاهر
وفي ابن عقيل للمقيل مسارح — يردد فيها الطرف والطرف حائر
كذلك أكدال الصغير الذي له — منارة عز ترتضيها المنابر
إذا انفجرت تلك المناهل أو جرت — فليس تضاهيها البحار الزواخر[63]

وكذلك يفعل العباس بن إبراهيم المتقدم، مشيدا بمساجد المدينة، وأسوارها العتيدة:

كل الفضائل في بطحائها اجتمعت — مما يعين على الخيرات والدين
شاقتني الغادة الغراء إذ سكني — فيها وإذ جلت في تلك البساتين
أسوارها كالحديد في حصاتها — أبراجها قد غدت مثل الأواوين
لها مساجد لا تنفك عامرة — بالذكر والعلم في نشر وتلقين[64]

وعن مدينة الدار البيضاء نسجل للشاعر محمد بوجندار[65] أبياتا يتغنى فيها على ما تعرفه هذه المدينة من حضارة راقية زاخرة، ومعاملات تجارية وافرة، إلى غير ذلك من مجالات الحياة ومتطلبات التقدم حيث يقول :

صدق الذي سماك بالبيضاء — من أجل ما لك من يد بيضاء
إن البياض لنصف حسن ذوي البها — وبياض حسنك حاز كل بهاء
فبياض غرتك المضيئة في اخضرا — ر رباك تحت القبة الزرقاء
قد جاء فيه من التناسب ما غدت — ترنو إليه مقلة الحمراء

إلى أن يقول :

لا غـــرو أنت جـــمـــيلة المدن التي في غــــربنا جلت عن النظراء
ذات الحـضـارة والنضـارة والتـجـا رة والعـــمـــارة من بني حـــواء
ذات المعـــاني والمغـــاني والغـــوا ني والأغـــاني من لذيذ غناء[66]

وعن أكادير يقول الشاعر عبد الكريم التواتي المتقدم، مشيدا بالنهضة العمرانية التي عرفتها هذه المدينة في العهد الحسني الزاهر، بعدما منيت بالزلزال الذي هد جملة من عمارتها عام 1960م :

أكـــادير أعـــيـــد لهـــا رواها وأرغـــمـــت[67] الزلازل أن تؤودا
أعدت جحيمها نعمى فأضحى أوار القـــيظ ظلا أو جليـــدا
أردت لهــــا النجـــاء وأنت أمن فشدت لأهلها الحصن المشيدا[68]

ويدخل في هذا الإطار كذلك ما أنشده بعض الشعراء على لسان العديد من المنشآت العمرانية التي حظيت بها المدينة المغربية عموما، وفي عهود تاريخية مختلفة. ويكفي على سبيل المثال أن نشير إلى قصيدة من إنشاء أحمد بوستة[69] على لسان منارة الكتبية التي شيدها يعقوب المنصور الموحدي بمراكش، نقتطف منها هذا المقطع :

وأنا المنارة بنتــــهـــا البكر التي صــالت شـــهـــرتهـــا على الأقـــران
مــثلت بالحـــمـــراء مـــا قـــد شـــاده فـي أرض اندلس بنومــــــــروان
وبلغت اســبــاب الســمــاء ولم أقف حـــتى لمست عنانهـــا بعناني[70]

وإذا كان لنا أن نعرج ضمن هذا العنصر الواسع على المجال السياسي في شعر المدينة بالمغرب، أكدنا أنه بدوره قد عرف إفرازات كثيرة على امتداد لعصور واتساع المناطق، ربما اكتفينا للاستدلال عليه بمدينة واحدة هي مدينة مراكش، وفي حقبة زمنية معينة هي شهر فبراير من عام 1989م، حيث شهدت هذه المدينة ميلاد اتحاد المغرب العربي، إذ وقف الشعراء المغاربة عند هذا الحدث، ركزوا على المدينة التي احتضنته

وكانت له مسرحا مرحبا على غرار قول الشاعر أحمد عبد السلام البقالي[71] وهو يردد:

مراكش لبست للحفل زخرفها وازينت بسناء باهر وسنا
تعطرت وتجلت في مباهجها مثل العروس فهذا عرس وحدتنا
ورحبت بضيوف العز فاتحة صدرا لهم بضروب الحب محتضنا[72]

وأيضا على غرار قول الشاعر محمد الحلوي[73] من قصيدة مطولة في الموضوع ذاته :

زفت بأعراسها الحمراء واقتبلت أحبابها بقلوب شوقها احتدما
فليس فيها يد إلا احتوت علما وليس فيها فم إلا شدا نغما

إلى أن يقول :

فيا لمراكش الحمرا وقد لبست من الربيع برودا لفت الأكما
عاشت ثلاثة أيام ولو سئلت عن فرصة العمر كانت خيرها اغتنما[74]

وهكذا إذن نكون قد أدرجنا بعضا من النصوص التي تشهد على حضور المدينة المغربية في شعر المغاربة، ذلكم الحضور الذي يفرز مجموعة من العواطف التي تصل بين الشاعر والمدينة، سواء كانت بعينها كما ظهر من خلال الشواهد المدرجة سابقا، أو كانت مجموعة من المدن كما جاء في شعر محمد الوجدي الغماد[75] الذي يبدي إعجابه بكافة التراب الوطني، عبر كثير من مدنه وحواضره وهو يقول :

يامن يسائل عن ذاتي وعن عرضي في حالة الحب قاصيها ودانيها
جسمي بفاس رهين في معاهدها وليس ينفك عن بلوى يعانيها
ولي بمكناسة روح مودعة من دون جسم يكاد الحب يفنيها
ولي بثغر سلا لب فلو يئست منه النفوس لكان اليأس يضنيها
ولي بمراكش شوق أكابده لو يسعد الدهر في رؤيا مغانيها
ولي ارتياح إلى القصر الكبير فقد نالت به النفس بعضا من أمانيها
ولي بتطاون دار الصبا طرب لموعد قد غواني من غوانيها[76].

هذه إذن جملة من النصوص والشواهد، اجتهدنا في التنقيب عنها في طفرة من المظان والمصادر، وآثرنا تجميعها في هذه السطور، وإن لم نكن قد أوردناها كاملة، وإنما اكتفينا منها ببعض النتف والمختارات، دفعا للسآمة والملل. ومهما يكن من أمر هذا الاختيار، فإن الغاية منه إبراز الصورة المتكاملة التي تجسد شعر المدينة في الأدب المغربي، ووضع يد الباحثين والمهتمين على لون آخر من ألوان تراثنا المغربي الزاخر، عسى أن تتجه هممهم إليه، وتمتد أبحاثهم ودراساتهم نحوه، وبذلك يكون هذا التراث قد ظفر بمن ينفض غبار الإهمال والنسيان عن ركن مهم من أركانه، ويزيح ستار اللامبالاة والتنكر عن جانب غني من جوانبه، سيظل على امتداد الأجيال رمزا من رموز التواصل المتين، والتعلق المكين، بين المواطن المغربي، وبين ربوع وطنه التي لا ينفك بها متمسكا، وببهجتها وبهاء طبيعتها وأهلها شاديا متغنيا.

* * *

الهوامش

1 - البحث الأول بعنوان "مدينة مراكش بمنظار الشعر المريني والسعدي" مداخلة شارك بها الباحث في ندوة "مراكش من منتصف القرن السابع الهجري إلى منتصف القرن الحادي عشر : المرينيين والسعديين" المقامة بكلية الآداب بمراكش في نونبر 1990، والبحث الثاني بعنوان :"مدينة فاس في الشعر المغربي"، مجلة دعوة الحق، عدد 295، رجب، شعبان 1413هـ، يناير فبراير 1993م.

2 - من شعراء العصر العلوي، مات عام 1121هـ.

3 - المنزع اللطيف في التلميح لمفاخر مولاي إسماعيل بن الشريف، لعبد الرحمن ابن زيدان العلوي، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم ج 595، ص 493.

4 - شاعر معاصر.

5 - ديوان وفاء وولاء، جمع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة المغرب، 1986م، الجزء الأول، ص 292.

6 - من شعراء العصر العلوي، مات عام 1110هـ.

7 - المنزع اللطيف، ص 485.

8 - من شعراء العصر السعدي، مات عام 1032هـ.

9 - شعر عبد العزيز الفشتالي، جمع وتحقيق ودراسة، لنجاة المريني، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1986، ص 325.

10 - شاعر معاصر.

11 - الخطاب موجه إلى جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله وأيده.

12 ـ ديوان وفاء وولاء، الجزء الأول، ص 245.
13 ـ من شعراء العصر المريني، مات عام 699 هـ.
14 ـ جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، لأحمد بن القاضي، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973 ـ 1974م، القسم الأول، ص 328.
15 ـ من شعراء العصر المريني، مات عام 697هـ.
16ـ نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك، لعبد العزيز الملزوزي، المطبعة الملكية، الرباط، 1382هـ، 1963م، ص10.
17 ـ من شعراء العصر العلوي، عاش في القرن الرابع عشر الهجري.
18 ـ الأدب العربي في المغرب الأقصى، لمحمد بن العباس القباج، مطبعة فضالة، المحمدية، 1400هـ، 1979م، الجزء الأول، ص 89.
19 ـ من شعراء العصر العلوي، عاش في القرن الرابع عشر الهجري.
20 ـ الأدب العربي في المغرب الأقصى، الجزء الأول، ص 122.
21 ـ من شعراء العصر العلوي، مات عام 1384هـ.
22 ـ مقدمة الفتح من تاريخ رباط الفتح، ص 24.
23 ـ من أمراء الدولة الموحدية وشعرائها، مات عام 604هـ.
24 ـ الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى، لمحمد بنتاويت، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1982م ـ 1984م، الجزء الأول، ص 237.
25 ـ من شعراء العصر العلوي.
26 ـ الأدب العربي في المغرب الأقصى، الجزء الثاني، ص 23.
27 ـ من شعراء العصر العلوي، مات عام 1178هـ.
28 ـ أعلام المغرب العربي، لعبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، 1399هـ، 1979م، الجزء الثاني، ص 155.
29 ـ من شعراء العصر العلوي، عاش في القرن الثالث عشر الهجري.
30 ـ الأدب العربي في المغرب الأقصى الجزء الأول، ص 54.
31 ـ من شعراء العصر العلوي، مات عام 1102هـ.
32 ـ ديوان اليوسي، مخطوط بالخزانة العامة الرباط، رقم ج 32، ص 115.
33 ـ من شعراء العصر العلوي، عاش بين أواخر القرن الحادي عشر الهجري وأوائل القرن الثاني عشر.
34 ـ الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، للعباس بن إبراهيم، المطبعة الملكية، الرباط، 1974م، 1983م، الجزء التاسع، ص 297.
35 ـ ديوان اليوسي، ص 116.
36 ـ من شعراء العصر العلوي، مات عام 1374هـ.
37 ـ الفرغ : من منازل القمر.
38 ـ الردغ : الوحل.
39 ـ المعسول، لمحمد المختار السوسي، مطابع النجاح والجامعة بالدار البيضاء، وفضالة بالمحمدية،

والشمال الإفريقي بالرباط، الجزء الأول، ص 63.

40 ـ انظر في ذلك مثلا كتاب : "إتحاف أعلام الناس" لعبد الرحمن بن زيدان.

41 ـ انظر في ذلك مثلا كتاب :"الاتحاف الوجيز بأخبار العدوتين المهدى لمولانا عبد العزيز" لمحمد بن علي الدكالي.

42 ـ انظر في ذلك البحث المشار إليه سابقا تحت عنوان : "مدينة مراكش بمنظار الشعر المريني والسعدي".

43 ـ انظر في ذلك البحث المشار إليه سابقا تحت عنوان :"مدينة فاس في الشعر المغربي".

44 ـ من شعراء العصر السعدي، مات عام 993هـ.

45 ـ جدوة الاقتباس، القسم الثاني، ص 413.

46 ـ ديوان اليوسي، ص 115.

47 ـ ديوان اليوسي، ص 117

48 ـ من شعراء العصر المريني، مات عام 749هـ.

49 ـ الواقي بالأدب العربي في المغرب الأقصى، الجزء الثاني، ص 447.

50 ـ من شعراء العصر العلوي، مات عام 1383هـ.

51 ـ المعسول، الجزء الأول، ص 74.

52 ـ شاعر معاصر.

53 ـ ديوان وفاء وولاء، الجزء الأول، ص 100.

54 ـ الأدب العربي في المغرب الأقصى، الجزء الأول، ص 54.

55 ـ من مؤرخي وأدباء العصر العلوي، مات عام 1378هـ.

56 ـ الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الاعلام، الجزء الثامن، ص 113.

57 ـ من شعراء العصر العلوي، مات عام 1274هـ.

58 ـ الاتحاف الوجيز لمحمد بن علي الدكالي، تحقيق مصطفى بوشعراء، نشر الخزانة الصبيحية بسلا، 1986م، ص 35.

59 ـ الأدب العربي في المغرب الأقصى، الجزء الأول، ص 117.

60 ـ من شعراء العصر العلوي، عاش في القرن الرابع عشر الهجري.

61 ـ الأدب العربي في المغرب الأقصى، الجزء الأول، ص 113.

62 ـ من مؤرخي العصر العلوي وأدبائه، مات عام 1294هـ.

63 ـ الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، الجزء السابع، ص 14.

64 ـ الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الإعلام، الجزء الثامن، ص 113.

65 ـ من شعراء العصر العلوي، مات عام 1345هـ.

66 ـ الأدب العربي في المغرب الأقصى، الجزء الأول، ص 67.

67 ـ الخطاب موجه إلى جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله وأيده.

68 ـ ديوان وفاء وولاء، الجزء الأول، ص 64.

69 ـ من شعراء العصر العلوي، مات عام 1378هـ.

70 ـ مراكش في الشعر العربي، ص 71.

71 ـ شاعر معاصر.

72 ـ مجلة دعوة الحق، عدد 276، صفر الخير 1410هـ، شتنبر 1989م، ص 87.

73 ـ شاعر معاصر.

74 ـ مجلة دعوة الحق، عدد 274، رمضان، أبريل 1989م، ص 144.

75 ـ من شعراء العصر السعدي، مات عام 1033هـ.

76 ـ روضة الآس، العاطرة الأنفاس، في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، لأحمد المقري، المطبعة الملكية، الرباط، 1403هـ، 1983م، ص 76.

* * *

آفاق الوحدة الذاتية والعربية بين الحس الوطني والبعد السياسي في رحلات عبد الله الجراري

عبد المجيد عينية(*)

1 ـ الوعي السياسي والوطني.

أ ـ مسؤولية القائمين على شؤون الأمة.

ينطلق هذا الوعي من اقتناع لايخامره أدنى شك، من أن المؤسسات الشرعية للوطن لم تبرح ذهن الكاتب الاستاذ عبد الله الجراري حتى يجعل لها بديلا أو عوضا فيمن يتوجه إليهم بخطابه. ولعل ذلك يعود إلى إيمانه المطلق بأن صاحب الحق منتصر لامحالة، وأنه ماضاع حق وراءه طالب. ومن ثم، لم يوهم نفسه قط بوجود شيء غير الوطن. وكأنه كان يرى في الدولتين الحاميتين أشباحا عابرة وزبدا سيتلاشى وسيذهب جفاء..

يتضح ذلك في أنه يوجه كل مقترحاته إلى الحكومة المغربية، أو إلى وزارة من الوزارات، مع تهميش وتغييب تام لوهم السلطة الأجنبية التي كانت ترعب الكثيرين ممن اقتنعوا بخلود مقامها، وهو ما ينبئ بوطنية صادقة وبنظرة مستقبلية فاحصة ومدركة لجوهر الأشياء وللفضلات العرضية المحيطة بهذا الجوهر..

لقد لفت نظر الحكومة المغربية أكثر من مرة. لفت نظرها إلى ما يعانيه المغربي المسلم في محطات الحافلات من إهانة في تقديم الأجنبي عليه وحرمانه من الدرجات الممتازة : «وهذا ما ألفت نظر الحكومة المغربية حتى تقف ضده جبهة قوية»[1].

وعندما دخل مسجد الكتبيين لأداء صلاة العشاء، وصف هذا المسجد وما كانت عليه هذه المعلمة من ظلمة نتيجة لعدم الاهتمام والصيانة بقوله : «والعار كل العار على

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الانسانية، المحمدية، جامعة الحسن الثاني.

وزارة الأحباس كيف تتساهل لغاية نرى فيها كرامة هاته المعاهد تسفل لقلة الاكتراث لها إلى حد يمشي الغريب فيه يقدم رجلا ويؤخر أخرى في الكشف عن المحراب».[2]

كما أنه، تبعا لما شاهده من مناظر مخجلة في حمة سيدي حرازم من فحش وقلة مروءة، لم يجد لهذه الظاهرة من علاج سوى أن يتوجه إلى الحكومة طالبا منها ما نصه: «يجدر بالحكومة أن تتخذ.. التدابير الكافة لجراثيم مايحصل ثمة من الموبقات والفساد».[3]

ب ـ السياسة بين السالب والموجب.

يستلهم الكاتب عبد الله الجراري بحوث هذا المحور في بعض الأحيان من مجمل تاريخ المغرب. فتكون العودة إلى هذا التاريخ عودة تقييمية وتقويمية لتلافي الوقوع ثانية في السلبيات والأخذ بالإيجابيات. ومن هذه المحطات التي آثر الكاتب الوقوف عندها متأملا : محطة دولتي المرابطين والموحدين. فهما دولتان عظيمتان، ومآثرهما خير شاهد على ذلك. غير أن هذه الدول (دولة المرابطين ودولة الموحدين...) «لم تكن تتسع أنظارها أحيانا إلا للمصالح الشخصية»[4]. كما يعمل أفراد البطانة على «تنفيذ لباناتهم الشخصية، والفوز بأوطارهم المادية، لا عليهم أسعدت الأمة أم شقيت، لحد إذا شعر البعض معه بميل الملك عن ميوله، يترامى كادحا في عرقلته المصالح العامة والوقوف حجر عثرة في سير الأعمال».[5]

والنتيجة التي تنشأ عن كل ذلك : «خراب الملك وإبادته».[6].

وقد ضرب كثيرا من الأمثلة نذكر منها ماهو مبين في هذا الجدول :

الشخصية التاريخية	المواصفات	النتائج الوخيمة
أبو سعيد بن جامع	وزير خائن	معركة العقاب التي بات استئصال جيوش المسلمين بها وشيكا.
هرثمة بن أعين	قائد محنك	يقتل نتيجة بطانة السوء

هذه بعض النتائج المرتبطة بحالتين مختلفتين أديا إلى نتيجة، وإن كانت مختلفة، فهي مؤلمة. غير أن النتائج العامة يكون وقعها أليما على الكل حين يتسرب الخور والضعف إلى الأمة مما ينتج عنه خراب الدولة.

وهذه النتائج التي يقدمها، تأتي في سياق الاستفادة من التاريخ وتطهير السياسة من كل ما يدنسها، وقد جال الكاتب كثيرا في مفاهيم السياسة وما قيل فيها من تعاريف وآراء. وختم كل ذلك بوجهة نظره التي تسير دائما في سياق واحد وهو إسناد الأمور إلى غير أهلها. ويمكن تلخيص العناصر الأساسية لموضوع السياسة في الرحلات، بين الواقع السلبي وبين تفسير هذا الواقع، في عرض الكاتب لأقوال وآراء بعض السياسيين والأدباء في السياسة تفضي كل تلك التعاريف إلى التعوذ من السياسة، وربطها بالكذب والاختلاق، وابتعاد متعاطيها عن الرحمة.

غير أن هذه الآراء التي قدمت، والتي يتضح من خلالها الجانب السلبي فقط؛ لم تمنع الكاتب عبد الله الجراري من إبداء رأيه لتفسير سبب ذلك. فهو يرى، أن «للسياسة مقامات تنحصر في دائرتها. إن وضعت في غير مركزها آبت بوخامة العقبى على الأمة...»[7]، ومن ثم وجب على الرجل السياسي والحاكم الحر «أن يسير أعماله بحكمة..»[8].

جـ ـ الوطن والوطنية : مواصفات ودلالات.

كان كل شيء يوحي للكاتب بعظمة الوطن : سلاطين، مآثر، جبال وقمم شاهقة.. «فجلسنا في مرتفع يطل على كل آمزميز. والأطلس الكبير يرسل من عاطر نسيمه وأريج نباته ما أزال عن خواطرنا كل وعثاء وعناء كنا نحس به من عميق الأنفاس. فلله من أطلس، ولله رجاله الأبطال وكماته الشّمُس...»[9]. فحتى الكراسي التي كان يجلس عليها كانت توحي له بشيء ما : «فجلسنا في مدخل الدار على كراسي وطنية من فتيل النخيل».[10]

يحضر مصطلح الوطنية بكثافة في تعابير عبد الله الجرّاري. كما تتردد كثيرا في رحلاته كلمات تصب في نفس المدلول وهي : الوطني، الوطنيون، الأحرار، الإباء...

ففي تعليقه على المسبح الذي أنشئ بمكناس، والذي يعطي الامتياز للأجانب، يقول عن بعض المكناسيين : «على أن أحرارهم أعرضوا عن السباحة.. تحت جو الإباء المطبوع عليه أبناء المغرب قاطبة».(11)

ولم يكن يعبر عن الانتاج المحلي بالمغربي؛ بل كان تعبيره دائما هو، الصنع الوطني : «والغريب، أنه ماوقع بصرنا على مبيع أجنبي قط، فما هو إلا الصنع الوطني»(12)، وهذا جانب (أي الصناعة) كثيرا ما كان الكاتب يشيد به ويعبر عن غبطته بانفراد المسلمين بهذه الصناعة أو تلك.

ولم تقتصر المفاهيم على المرئي، أو المسموع، أو التاريخي. بل ربطها بالعقيدة الإسلامية من جهة، حين أمر بالانضباط في أداء الشعائر الدينية معاتبا من لم يقم بأداء فريضة الصبح بهذا السؤال : « أهذه الوطنية توحي إليكم بهذا ؟ أم من شرطها التكاسل عن اغتنام فضيلة البكور وبركته».(13)

ومن جهة أخرى، فقد تغلغل بالوطنية إلى أعماق الإنسان والشيم التي ينبغي أن يتحلى بها داخل المجتمع، وعن طريق ربطه بالإسلام : «إن الإسلام جاء ليرفع من شأن معتنقيه، ويغرس في قلوبهم الشرف والعزة والأنفة والحمية، كما أتى أيضا ليحرر رقابهم من العبودية والاضطهاد؛ فلا يذل صغيرهم لكبيرهم، ولا يهاب ضعيفهم قويهم، ولايكون لذي سلطان بينهم سلطان إلا بالحق والعدل..»(14)

إن التذكير بهذه المبادئ والشيم وإحيائها في نفوس الناس، لم يكن بالأمر الهين، وذلك لأن المغرب كان يعيش وضعا حمائيا (استعماريا)، وقد أصيب في هذا الوضع غير قليل من الناس بالوهن، والضعف، والاستسلام، والخنوع، ومن ثم، لم يكن أمام المؤلف من طريق للعلاج، غير طريق العودة إلى الإسلام والتذكير بمنهجه في بناء الفرد عبر قيم كثيرة ذكر منها ما رآه كالشرف، والعزة، والأنفة، والحمية. وهي قيم لايمكن أن يحس الإنسان بالتحرر بدونها، وهنا يكمن الأسلوب الحكيم في إعادة بناء الشخصية وفق فقهه للواقع، وبمنهج محكم، ابتدأ فيه بتحرير الإنسان داخليا، وأقصد به شحن النفس بالقيم السابقة، ثم التحرر الخارجي الذي هو نتيجة للأول. ولا يمكن أن يعطي التحرر الخارجي أكله مالم تكن تلك القيم متحكمة في الفرد لتكون ثمارها ناضجة...

2 ـ مشروع الرحلات في تقوية الصف العربي وتحقيق الوحدة المغاربية والعربية.

يمكن حصر خطاب الوحدة في مستويات ثلاثة :

المستوى الأول : الوحدة الذاتية.

المستوى الثاني : الوحدة المغاربية.

المستوى الثالث : الوحدة العربية والإسلامية.

ونقصد بخطاب الوحدة الذاتية ـ في المستوى الأول ـ الخطاب الذي يرتبط بالوحدة داخل الوطن الواحد، نستشف ذلك من خلال تحليله للفظة «مراكش» في كلمة ألقاها بمدينة بنغازي، والتي أفهم فيها جمهور المستمعين، إلى أن «مراكش» هي إسم مدينة من مدن المغرب وجزء من أجزائه، ومن ثم، فالأسلم تسمية المغرب باسم المغرب الأقصى، ثم يسترسل في البحث عن أصول هذه التسمية والتي لا تبعد، في نظره، أن تكون من وضع المستعمر الذي يلذ له التقليل من عظمة الشعوب والحط من قيمتها وقوتها الكامنة في اتحاد أطرافها واقعا ودلالة، فهو بهذه الإشارات المرتبطة بالتقسيم عن طريق التسمية داخل الوطن، يحاول استئصال تبعات المستعمر ومخلفاته من القطر الواحد، حتى يسهل الاتحاد والائتلاف مع الأقطار الأخرى، لأن الذي لايقوم بذاته قد يتعثر في مسيرته في حال القيام بغيره.

ويعتبر المستوى الثاني من خطاب الوحدة المغاربية امتدادا طبيعيا للمستوى الأول، فبعد العمل على تحصين البلد الواحد وجعله موحّدا، ننتقل مع الكاتب في رحلته إلى مدينة طرابلس. وما يستوقفنا في هذه المحطة، هو نص الكلمة التي ألقاها بهذه المدينة والتي أبدى فيها عواطف الشعب المغربي تجاه ليبيا، شارحا مناحي الروابط الأخوية والتاريخية والجغرافية التي تربط الشعبين برباط وثيق، جعلت منهما أمة واحدة وقوة واحدة. وهي عبارات تحتضن في رحمها جنين الاتحاد الثنائي : المغرب ـ ليبيا، وترفرف في أجوائها بشائر تكوين المغرب العربي بعد حصر حدوده الغربية (المغرب)، والشرقية (ليبيا) : «إن هذا الحب العميق، وهذا الهيام الأخوي اللذين تجلت معانيهما المقدسة في أفق هذا التراب الليبي الطاهر، وتحت سماء هذا القطر العربي الماجد، ليعرب لنا في

وضوح عن مدى تعلق القلوب بالقلوب، وارتباط الأرواح بالأرواح، وعلى مقدار تناجي النفوس مع النفوس، وامتزاج الأفكار بالأفكار، حتى لنرى هذا الشغف الهادف بأوسع مراميه إلى تناسق في الطبيعة، وتلاحم في الأرومة كحقيقتين كوّنهما تتابع القوافل، وتسابق الرحالين في رحلاتهم الاستطلاعية، ضاربين الفيافي والصحاري من أقاصي المغرب العربي إلى الديار الليبية الكريمة وقد ملئت عيابهم، وشحنت حقائبهم بأغلى الأمانات، وأهدى الرسالات التي كانت في نفس الوقت، تتبادل بين القطرين العربيين المجاهدين : المغرب وليبيا..»(15)

وكان الكاتب عبد الله الجراري على وعي تام من أن هذه الوحدة الثنائية، هي وحدة مرحلية؛ إذ لا يمكن أن تتحقق إلا إذا ضمت بين جناحيها الجزائر المكلومة والمكافحة، وتونس. وقد عمل الكاتب جاهدا، انطلاقا من القاعدة الليبية، على توجيه نداء يطلب فيه مدّ يد الإسعاف إلى الإخوة الجزائريين، والتضحية بالنفس والنفيس من أجل استقلال هذا البلد : «فما دامت الجزائر المكافحة لم تحرز على تحريرها واستقلالها في هذا الشمال الإفريقي العزيز، إلا ودَيْن تحررها في عنقنا لا تبرأ ذمتنا من تبعته إلا بنشلها من نير التعذيب، ومساعدتها على نيل استقلالها التام..»(16)

وهناك أحاديث وصيغ كثيرة في الرحلة تؤكد إيمان الكاتب المطلق بهذا الاتحاد، من ذلك قوله : «قام الجراري بإلقاء كلمات في عدة حفلات ... كان لها أثرها الفعال في نفوس الإخوة الليبيين، أعطتهم صورة واضحة جلية عن المغرب العربي المكافح...»(17). ومن ذلك، حديث مطول أجراه مع الكاتب «عدنان شهال»، مندوب جريدة الديار اللبنانية، تركّز على أخبار المغرب العربي من جهة، والدول العربية والإسلامية من جهة أخرى حاضرا ومستقبلا..

وينبئ هذا الحديث عن وعي مبكر بضرورة إنشاء اتحاد المغرب العربي، ثم الاتحاد العربي بعده، يتجلى ذلك في كثير من القرائن التي أعقبت الأحاديث التي ركزت على تشريح الواقع العربي آنذاك، أو في التعبير عن هذا المطمح عن طريق التمني الذي لا يحركه عرض، وإنما عزمة وطنية صادقة، ونظرة استشرافية ودقيقة للمستقبل، يجثم خلفها وعي مكين من أن الصراع القادم هو صراع فكري وحضاري، ولن يتأتى للعرب

ذلك ما لم يسلكوا سبيل الوحدة والتكتل الذي ينطلق من المغرب عبر طريق سيار لن يتوقف إلا بعد أن يجمع عبره شمل الدول العربية. ويشكّل جمع شمل الدول العربية موضوع المستوى الثالث من مستويات الوحدة التي حدّدنا عناصرها آنفا. وبالانتقال إلى هذا المستوى تكتمل صورة الوحدة، وتحدد آفاقها..

يرى عبد الله الجرّاري أن أيسر سبيل لتحقيق الوحدة في هذا المستوى ما يأتي :

أولا : وجود أرضية ترتكز على مقومين أساسيين هما : العروبة والإسلام، وذلك لسبب جوهري يتجلى في وعيه بما لهما من تأثير في «بث الأخوة»، وتمتين الروابط، وتوحيد الصفوف، وتوجيه القلوب نحو هدف العزة والمنعة وتقوية الصلات»(18).

ثانيا : تكريس مبدأ التضامن العربي، وقد جاء ذلك نتيجة الأوضاع الخاصة لبعض الدول المغاربية والعربية «كقضية فلسطين المشردة، وقضية شقيقتنا الجزائر المعذبة، وتكالب الاستعمار وتهافته على قناة السويس، والسعي في استغلاله وحرمان أبنائه المصريين الأباة من خيراته، ولكن مادام العرب جبهة متراصة في صفوف إخوانهم المصريين الأعزاء، فلا يستطيع الاستعمار نزع هذا التراث المصري الخالد من أبنائه. فالقناة لمصر، ومصر للقناة، فلا انفكاك ولا انفصال حتى يرث الله الأرض ومن عليها»(19).

ويتضح مما سبق، ومن نَفَسِ الرحلات إجمالا ما يأتي :

أولا : تدخل إستراتيجية الدعوة إلى الوحدة ضمن صيانة الكرامة العربية، لأن الكرامة مقوم ذاتي لا تمنحه دول الاستعمار مهما تظاهرت بذلك.

ثانيا : تحمل الرحلات نوعا من الأسى على الواقع العربي المجزء جغرافيا، وتتشوّف إلى إعادة رسم خريطة تنتفي فيها الخطوط العمودية الفاصلة بين هذه الدول وتلك..

ثالثا : تطمح إلى خلق مؤسسة متحركة للحوار، يتم فيها تدارس قضايا المسلمين في كل مكان عن طريق سفراء العلم والثقافة، وذلك لما تضمنته من تواصل ثقافي عن طريق الأعلام والشخصيات العربية والإسلامية الذين التقى بهم كاتب الرحلات، مسجلا

خلاصات مذاكراته معهم، ووجهات نظرهم في عديد من القضايا العربية، وارتساماتهم حول الشعوب العربية والإسلامية.

رابعا : تسعى الرحلة إلى نسج رداء الأخوة بين الأقطار العربية يواري سوأة التفرقة بحيث تجنح كل هذه الأقطار للواء موحد؛ لواء الأخوة، وترمي في نفس السياق، إلى تمتين روابط الاتصال بين الدول المغاربية كجزء من مشروع الوحدة العربية.

وإذا كانت الرحلات قد سعت - بفضل صدق كاتبها عبد الله الجراري وعمله الدؤوب في مؤلفاته الأخرى بحكم إخلاصه للوطن الأم، وللوطن العربي - إلى ترسيخ معالم الوحدة، فإننا نقول : إن هذه الوحدة قد تحققت في أدبيات الرحلة في الخطاب السردي وفي الخطاب الشعري كذلك.

تحققت على مستوى السرد، في صيغ التتالي والتقاطع الذي يتميز به أسلوب رحلته إلى ليبيا، وكأن هذا التقاطع بمثابة محطة يتوقف فيها السرد بدافع الشوق إلى البلد والولد، فتنتقل هذه المشاعر من مرحلة التداعي المتخيل إلى مرحلة الاستئناس المجسد في مثل قوله : «أنحن في ليبيا العزيزة أم في بلادنا؟»[20]

* * *

الهوامش :

1 - عشرة أيام في مراكش، ص 1 مخ.
2 - عشرة أيام، ص 8 مخ.
3 - نزهة الاقتباس من خمسة أيام في فاس، ص 6 مخ.
4 - عشرة أيام، ص 25 مخ.
5 - نفسه.
6 - نفسه.
7 - عشرة أيام، ص 33 مخ.
8 - نفسه.
9 - عشرة أيام، ص 68 مخ.
10- نفسه، ص 13 مخ.
11 - قرة العيون من سبعة أيام في مكناسة الزيتون وجارتها زرهون، ص : 2 مخ

12 ـ عشرة أيام، ص 35 مخ.
13 ـ نفسه، ص 62 مخ.
14 ـ عشرة أيام، ص 34 مخ.
15ـ ملخص الرحلة الليبية، ص 20 مخ.
16ـ ملخص الرحلة، ص 13-14 مخ.
17ـ نفسه، ص 4 مخ.
18ـ نفسه، ص 10-11مخ.
19ـ نفسه، ص 12-13 مخ.
20 ـ نفسه، ص 20 مخ.

* * *

الرحلات المغربية إلى أوروبا (مدخل بيبليوغرافي)

عبد النبي ذاكر(*)

لعل أول سفارة مغربية كانت في عهد المولى إدريس الثاني إلى شارلومان عام 801م[1]. وثاني رحلة كانت عام 725م، وهي رحلة ابن بطوطة المسماة "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار". وإذا كان التاريخ لم يحتفظ لنا بكتاب عن الرحلة الأولى، فإن الثانية قد سلمت من عوادي الزمن وهي موجودة بتحقيقات متعددة وبترجمات كثيرة.

وفي عام 1485م، أرسل السلطان الوطاسي محمد الشيخ سفارة إلى الملك الكاثوليكي الإسباني، لطلب إيقاف اعتداء القراصنة الإسبان على رعيته. لكن للأسف لم يأتنا عن هذه الرحلة خبر أكثر مما ذكر[2]. وبعد ذلك بحوالي قرن من الزمان عاد السفير الإنجليزي هنري روبرتس، الذي أقام بالمغرب لمدة ثلاث سنوات، منذ عام 1585م، إلى وطنه ومعه السيد مرزوق الرايس في سفارة إلى ملكة انجلترا.[3]

وفي عهد محمد المنصور أرسلت سفارة إلى لندن برئاسة السيد عبد الواحد بن مسعود عنوري. وفي عهد ابنه زيدان أرسلت بعثة إلى أوروبا كان على رأسها السيد أحمد الحجري أفوكاي، وذلك عندما طرد (فيليب الثالث) الأندلسيين، فزار السفير كلا من إسبانيا وفرنسا وهولندا. ولا نعرف عن الرحلة الأولى أكثر من هذه المعلومات الطفيفة التي يمكن مع ذلك للباحث الصورلوجي أن يستغلها في ضبط طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر كما سنوضح في حينه[4]. وفي عام 1601م أرسلت سفارة إلى إنجلترا بقيادة المولى أحمد الشريف ومعه تاجران[5] وبعدها بحوالي ثماني عشرة سنة، وبالضبط عام 1619 عاد السفير دورازيلي (De Razilly) إلى فرنسا برفقة السفير

* أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير.

المغربي سيدي فارس.[6] وفي 20 ماي من سنة 1627 رجع جون هاريسون (John Harrison) إلى انجلترا برفقة سفيرين مغربيين، لكن لم يصلنا أي تقرير عن هذه الرحلة لحد الآن. وبعد عشر سنوات أُرسل السفير القائد جؤدر بن عبد الله إلى لندن برفقة السيد روبيرت بلايك (Robert Blake) من قبل السلطان المولى محمد الشيخ الأصغر آخر أمراء السعديين إلى شارل ملك إنجلترا. ولحسن الحظ فإننا نتوفر على تقرير لكاتب مجهول[7] فيه معلومات بخصوص هذه السفارة وكذا على معلومات بخصوص تقاليد وعادات المغاربة وقوانينهم.

وفي عهد السلطان المولى الرشيد، أرسل المولى العباس شقيق السلطان المذكور سفيرا إلى إسبانيا[8]. وقد احتفظت لنا بعض المصادر الإسبانية بانطباعات حول هذه الرحلة يمكن استثمارها عند الحديث عن صورة السفراء المغاربة في الرحلات الأروبية. ولا تخفى هنا أهمية المقارنة بين صورة النخبة المغاربية المثقفة وصورة "الأهالي" من بقية سكان المغرب.

وفي سنة 1659م بعث السلطان محمد بن عبد الله سفيره الحاج محمد عبد الله ابراهيم بن الحاج معنينو المعروف بابراهيم الدوق إلى "لاهاي" بهولندا[9]، وقد تحدث عن هذه السفارة المغربية الطبيب (دابير) Dapper في كتابه "Naukeurige Beschrifringe" الذي نشر بأمستردام عام 1668. وقد ترجم الكتاب إلى الفرنسية عام 1686 "لكنها ترجمة غير دقيقة في بعض الأحيان"[10] كما لاحظ (دوكاستري). ومهما يكن فإن هذه الرحلة قد احتفظت لنا بصورتين للسفير ومن كان برفقته.

فإذا كانت المصادر لا تتفق حول تاريخ سفارة القائد محمد بن حدو العطار : فتارة نجد أنها كانت سنة 1681م[11] وتارة سنة 1682[12] فإن من غير المستبعد أن يكون السفير قد ذهب إلى انجلترا أواخر عام 1681 وبقي إلى حلول عام 1682، وهي السنة التي ستستقبل فيها إنجلترا سفيرا مغربيا آخر سنذكره بعد قليل. ومما جاء في رحلة (طوماس بيلو) أن أول سفير من الجانب المغربي إلى لندن هو القائد أحمد بن حدو[13] وهذا غير صحيح كما يوضح الجرد الكرونلوجي، حيث نجد أن سفارة هذا الأخير قد سبقت بسفارات مغربية كثيرة. وقد احتفظت لنا المصادر الإنجليزية بمعلومات

مهمة عن هذه الرحلة يمكن استغلالها عند تحليلنا لصورة الرحالة المغربي في الرحلة الأوروبية. وفي هذه الفترة، أرسل المولى إسماعيل السفير الحاج عبد القادر بيرس إلى انجلترا[14]. وتلاه السيد البقولي التطواني سفيرا إلى (شارل الثاني) ملك الإنجليز[15].

أما عن سفارة الحاج محمد تميم المشهورة عام 1682م، فقد احتفظت لنا الصحافة الفرنسية بتقرير مفصل عنها[16]، كما احتفظت لنا الصحافة الفرنسية بتعاليق كثيرة في ذلك العصر[17]. ويمكن توظيف كل هذه المعلومات في استخراج صورتي الأنا والآخر كلتيهما، بل لقد وصلتنا لوحة (أنطوان تروڤان) (Antoine Trouvain) التي رسمت كتذكار لزيارة السفير وأصدقائه للمسرح لأول مرة، وكم ستكون المقارنة أكثر خصوبة لو عثر على تلك المدونة التي زمم فيها الحاج محمد تميم شهاداته عن فرنسا، والمسماة بـ "كتاب العجائب" والتي يبدو أن (الأب گودار) (P. Godard) في كتابه "تاريخ المغرب" يعتقد بوجودها[18].ذلك، لأننا تحريا للموضوعية، لا يمكن أن نثق في المصادر الأجنبية التي كتبت حول هذه الرحلة لنستخرج منها الصورة التي كونها المغربي عن الفرنسي، وذلك لعدم ضمان النتائج المتوخاة في المبحث الصورلوجي. أما بخصوص صورة الآخر عن الأنا، فبالإمكان استخراجها من خلال هذه المصادر، وما ينبغي الإشارة إليه الآن هو أن السفارة لم تكن أول سفارة في عهد المولى اسماعيل، كما ذهب إلى ذلك صاحب «تاريخ تطوان»[19]، بل إنها مسبوقة كما رأينا برحلة أحمد بن حدو إلى بلاط (شارل الثاني)، كما أنها ليست «أول سفارة مغربية انطلقت من المغرب للحديث عن السلام في بلاط ما».[20] كما ذهب إلى ذلك مؤلف رحلة تميم : «فقد كانت هناك سفارات مغربية كثيرة على عهد الخلافة السعدية».[21]

وبعد هذه الرحلة تأتي رحلة أخرى لا تقل عنها شهرة وهي سفارة ابن عائشة عام 1699، إلى (لويس الرابع عشر) من قبل المولى إسماعيل، ورغم أن هذه السفارة كانت تضم بين أعضائها كاتبا يدعى محمد التركي، فإننا لم نعثر لحد الآن على تقييد لها، على الرغم مما خلفته من صدى عميق في الوعي الفرنسي بقيت آثاره إلى يومنا هذا مخلدة في أشعار وحكايات غربية ومسرحيات أفرزها الخيال الفرنسي عبر قرون عدة.

بعد هذا نصل إلى أقدم رحلة إلى أوربا وصلتنا لحد الآن بعد رحلة ابن بطوطة ألا وهي "رحلة الوزير في افتكاك الأسير" التي هي عبارة عن رحلة سفارية لأبي عبد الله محمد بن عبد الوهاب الغساني الأندلسي الفاسي المتوفى عام 1119هـ. وقد تمت السفارة عام 1707م، من قبل المولى اسماعيل إلى (كارلوس الثاني) ملك إسبانيا وتوجد مخطوطة بالخزانة الحسنية بالرباط (تحت رقم 11329ز). وهي ذات قيمة كبيرة بالنسبة للصور لوجي رغم ما بها من بترويياض. وقد أشار ابن سودة إلى أنها مطبوعة بطنجة عام 1940[22]، ونظرا لشهرتها فقد كتب عنها الإسبان وغيرهم، كما تمت ترجمتها ترجمة مختصرة إلى الفرنسية[23].

وبعد هذه الرحلة نعثر على أخرى لمغربي يهودي وهي ثاني رحلة سياحية مغربية وصلتنا لحد الآن من قبل يهودا بن يوسف برص وهو حبر سفرادي من الأطلس الكبير تحدث في كتاب "پيرح لفنون" (وردة لبنان) التي نشرت ببرلين سنة 1712 عن رحلته في المغرب الكبير والشرق وأوربا وخاصة إيطاليا[24]. وفي عهد المولى عبد الله أُرسل محمد بن المهدي الغزال سفيرا إلى مدريد لافتداء الأسرى المغاربة وغيرهم من المسلمين لكن لم يصلنا أي تقرير مكتوب عن هذه الرحلة.[25]

وبعدها وصلتنا رحلة سفارية أخرى مسماة «نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد»، لأحمد بن المهدي الغزال المكناسي المتوفى عام 1771م. وقد تمت الرحلة بين عامي 1766-1767م، في عهد السلطان أبي عبد الله محمد بن عبد الله، إلى ملك إسبانيا (كارلوس الثالث). وقد نشرتها دار الغرب الإسلامي اللبنانية بتحقيق وتقديم إسماعيل العربي. كما ترجمها ملخصة إلى الفرنسية السيد Bedin[26]، إلا أن هذا الملخص «يشكو من كثير من التشويه والتحريف إلى جانب الروح المسيحية والإستعمارية التي تسوده»[27] على حد قول محقق «نتيجة الإجتهاد». ونجد أن هذه الرحلة نفسها، قد نشرها ألفريد البستاني عام 1941 بالعرائش معتمدا نسخة المكتبة الوطنية بمدريد ونسخة المكتبة الوطنية بالجزائر وهي غير كاملة، اعتمد الأربع نسخ الموجودة بالمكتبة الوطنية بتونس هاملا الست نسخ الأخرى الموجودة بالخزانة العامة بالرباط وإذا كانت واحدة منها غير تامة فإن الخمس نسخ الأخرى تامة وهي تحت الأرقام التالية : د. 981

ـ د. 1297 ـ د. 691 ـ د. 1316 ـ د. 107. كما أهمل الثلاث نسخ الموجودة بخزانة القرويين بفاس والنسخة الموجودة بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم 11684. وإذا كنت قد سردت هذا العدد الضخم من النسخ الموجودة، لحد الآن، عن هذه الرحلة فلكي أبين من جهة ما يشوب هذا التحقيق من نقص، وأوضح من جهة ثانية مدى انتشار هذه الرحلة وشهرتها وتأثيرها ليس فقط على الرأي المغربي بل المغاربي عامة بحكم وجود نسخة بالجزائر وأربعة بتونس على حد قول المحقق.

وفي أوائل غشت من عام 1772 أرسل السلطان سيدي محمد السفير اليهودي المغربي يعقوب بن يدر مبعوثا خاصا إلى إنجلترا، ولم يعثر لحد الآن عن أي تقييد عن هذه السفارة[28]. وفي عهد محمد بن عبد الله أرسل محمد بن عبد الملك باشا طنجة سفيرا إلى النمسا عام 1778م، ثم أرسل عام 1782 إلى توسكان والنمسا برفقة حاشية من بينهم كاتب ووصلوا إلى مدينة ليڤورن بإيطاليا[29]. ويذكر الرحالة البولوني (بوطوكي) (Potocki) أن هذه السفارة خلفت رحلة مشهورة، غير أنها الآن تعتبر في عداد الرحلات المفقودة. يقول (بوطوكي) (Potocki) : «لقد زارني فقيه اسمه بو فارس أحد أعضاء السفارة التي ذهبت إلى فيينا وأتاني برحلته التي سمعت بها وطلبتها منه»[30].

أما سنة 1779 فقد احتفظت لنا، برحلة سفارية إلى (كارلوس الثالث) من قبل محمد بن عبد الله قام بتحقيقها والتعليق عليها الأستاذ محمد الفاسي وعنوان هذه الرحلة هو «الاكسير في فكاك الأسير» لمحمد بن عثمان المكناسي.

أما عن سفارة الطاهر بناني[31] لبعض أقطار أوروبا، في عهد محمد بن عبد الله، فلولا ما ذكر الشاعر محمد بن علي الدكالي من أخبارها ما كنا لنعرف عنها شيئا.

ويذكر (بوطوكي) في رحلته إلى المغرب إسم الطاهر فنيش الذي قال عنه : «إنه يعرف أوروبا جيدا، لأنه كان بها بصفته سفيرا»[32]. غير أنني لم أعثر على شيء مما يمكن أن يكون قد كتبه هذا الرحالة.

وفي هذا العهد نفسه كتب محمد بن عثمان المكناسي رحلته السفارية : «البدر السافر» إلى مالطة (1781م). وتوجد منها نسخة مصورة بالخزانة الحسنية في 64

ـفحة تحت رقم 10934. وعلى الرغم من أن رحلة «إحراز المعلى والرقيب» للمؤلف ـسه ذات طبيعة حجازية فإنها تضم صورا عن بلاد الإسبان وهي مخطوطة بالخزانة حسنية تحت رقم 12307 في 331 صفحة.

وبعد هذه الفترة بقليل جاءت رحلة اليهودي المغربي الأديب موسى بن إسحاق درعي إلى عاصمة الإنجليز التي وصلنا منها كتاب «معس نشيم» (مغامرات نسائية)، ىو مؤلف لم يطبع لحد الآن وتكمن أهميته في كونه أول رحلة مغربية لإنجلترا بين دينا لحد الآن. ثم بعد ذلك رحل هذا الشخص إلى أمستردام عام 1802 ثم تنقل بين دن ومرسيليا وجنيف ومالطا وأزمير ويافا والقدس[33].

وبعد هذه الرحلة كتب مؤرخ الدولة العلوية، أبو القاسم الزياني رحلته المعروفة سم «الترجمانة الكبري» وهي منشورة بتحقيق وتعليق عبد الكريم الفيلالي عام 1967.

وفي سنة 1848 نعثر على رحلة الفقيه محمد بن عبد الله الصفار، كاتب السفير حاج عبد القادر أشعاش التطواني إلى فرنسا. وتوجد مخطوطة بالخزانة الحسنية ت رقم 113 وهي في 139 صفحة. وتكمن أهميتها في كونها «أول رحلة سجلت ىوال البلاد الغربية في العصر الحديث»[34] وثاني رحلة هي «تحفة الملك العزيز بمملكة ريز» لإدريس بن محمد ادريس العمراوي سفير محمد بن عبد الرحمن بن هشام إلى ابليون الثالث) عام 1859م.

وتوجد منها نسخة مخطوطة بالخزانة الحسنية تحت رقم 10275، لكنها مبتورة خر عند الصفحة 27، وقد أشار محمد الفاسي في مقاله في مجلة «البينة» أن هذه رحلة مطبوعة بفاس بمطبعة اليماني بدون تاريخ الطبع[35].

وفي هذه المرحلة نفسها وبالضبط عام 1860 بعث السلطان محمد بن عبد الرحمن فيره أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن سفيرا إلى الملكة (فيكتوريا). وقد قام حمد الفاسي بتحقيق هذه الرحلة والتعليق عليها[36] ورغم أنها مسبوقة برحلة غامرات نسائية»، فإن أبا الجمال يقول : «على أني لم أقف في هذا الترحال على من خ في هذا القطر أو أشار إليه أو أحال بخلاف غيره من الأقطار «[37]، مضفيا على حلته طابع السبق لعدم معرفته ربما باللغة العبرية أو لعدم اعتبارها رحلة مغربية.

وبعد «الرحلة الإبريزية» بثمان سنوات بعث السلطان محمد الرابع أبا عبد الله محمد بن الحاج محمد بن السعيد السلاوي سفيرا له إلى فرنسا.

وتقع الرحلة في سفر صغير توجد في حوزة حفدته بسلا[38]. وفي عام 1876 كتب إدريس بن محمد الجعيدي المتوفي عام 1891م رحلة «إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار» عن سفارة محمد الطاهر الزبيدي إلى فرنسا وإنجلترا وإيطاليا وبلجيكا. وقد علق على هذه الرحلة كل من الناصري وعبد الله الجراري[39]. وهي الآن محققة من قبل الأستاذ عز المغرب معنينو وتوجد مرقونة بكلية الآداب بالرباط.

بعد هذه الرحلة تدخل الرحلات المغربية مرحلة جديدة هي مرحلة البعثات الطلابية وخاصة على عهد المولى الحسن الأول إلى مختلف الأقطار الأوروبية. ومن بين أفراد البعثة الحسنية إلى فرنسا وإيطاليا وبلجيكا ابتداء من أواخر سنة 1879م نجد السيد محمد الكعاب. وقد ذكر المؤرخ محمد المنوني[40]. أن للكعاب رحلة في مجلد لا تزال مخطوطة في حوزة محمد بن الحسن الوزاني. وممن كان مع ابن الكعاب بإيطاليا الطاهر بن محمد عبد السلام بن الحاج الأودي الفاسي صاحب «الإستبصار في عجائب الأمطار والجبال والأنهار والبحور ومنافيس النار»[41] منه نسخة بمكتبة المنوني. أن للكعاب رحلة في مجلد لا تزال مخطوطة في حوزة محمد بن الحسن الوزاني وقد ذكر هذا الأخير أن الطاهر الأودي ألف رحلة مدة الأعوام السبعة التي قضاها بأوروبا وأضاف قائلا : «لم أقف على هذه الرحلة»[42]. وعلى الرغم من كثرة هذه البعثات وخاصة على عهد محمد الرابع والحسن الأول وعبد الرحمن بن هشام، فإنها لم تخلف أي رحلة ربما لغلبة الطابع العلمي على أصحابها وما تتطلبه كتابة الرحلة من إتقان للغة العربية وتفنن فيها[43].

وبعد هذه البعثات تأتي الرحلة السفارية المشهورة لأبي العباس أحمد بن محمد بن عبد القادر الكردودي المسماة «التحفة السنية للحضرة الشريفة الحسنية بالمملكة الإصبنيولية» عام 1884م، وهي مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم د. 1282 في 57 صفحة مزدوجة. وقد طبعت على يد عبد الوهاب بن منصور عام 1963. وهي بالخزانة الحسنية تحت رقم 1508 و 11914ز.

وتلي هذه الرحلة رحلة حجازية لوالد محمد المختار السوسي وهي منظومة نشرت، بعد التهذيب، عام 1378هـ. وتحتوي على صور عن بلاد الإسبان.

ولقد خلفت البعثة المغربية إلى إيطاليا عام 1888 مذكرة لأحد طلبتها يدعى الحسين الزعري السلاوي[44].

أما الحسن الغسال فقد ترك رحلة حجازية أسماها «الرحلة الطنجوية الممزوجة بالمناسك المالكية» ولا تزال مخطوطة بالخزانة العامة تحت رقم د. 1496 وتضم معلومات عن إسبانيا.

وفي أوائل القرن العشرين وبالضبط عام 1902 نعثر على رحلة أخرى للحسن بن محمد الغسال «رحلة لإنجلطرة» وهي رحلة سفارية رافق فيها المؤلف السفير الباشا عبد الرحمن بن عبد الصادق بن أحمد الريفي الطنجي وتوجد مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط، بخط مغربي وسط تحت رقم د. 1496. وفي هذا العهد تمت رحلتان أخريتان الأولى إلى باريس وهي سفارة عبد الكريم بن سليمان في شأن الحدود المغربية الجزائرية، والثانية إلى لندن وهي سفارة المهدي المنبهي[45]. غير أنني لم أعثر على تقييد للسفيرين معا. وفي هذه المرحلة كذلك كتب الوزير أبو محمد عبد الله بن عبد السلام الفاسي رحلته المعروفة باسم «الغصون الكاسية في الرحلة الباريسية» وقد أشار محمد الفاسي إلى أنها مطبوعة بفاس عام 1909، كما ذكر أن للمؤلف رحلة منظومة عن هذه السفارة[46].

وتليها رحلة أخرى مطبوعة بفاس عام 1350هـ تحت عنوان «الرحلة الكبرى في أخبار هذا العالم برا وبحرا» لعبد القادر محمد بن سودة بقي منها جزء واحد.

وفي عام 1919 كتب أبو عبد الله محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي في مجلد «الرحلة الأوروباوية» وله أيضا «الرحلة الأندلسية الفيشية» في عدة كراسات[47].

وبعد ذلك نعثر على رحلة محمد بن عبد السلام السائح، المعروفة باسم «أسبوع في باريس»، وهي رحلة سفارية على عهد المولى يوسف بن الحسن انطلقت من ميناء الدار البيضاء يوم الإثنين 20 فبراير 1922. وتوجد مخطوطة بالخزانة الحسنية تحت رقم161 في 70 صفحة وهي منشورة كذلك من قبل عبد الله الجراري[48].

وفي هذه الفترة كتب أبو عبد الله محمد بن أحمد البزيوي رحلته إلى باريس مع السلطان المولى يوسف. وقد وقف عليها علال الجامعي[49].

وبعدها بثلاث سنوات نعثر على رحلة سفارية إلى فرنسا لمحمد بن الحسن الدباغ نسخها ابنه تحت عنوان «رحلة والدي إلى باريز» وهي مخطوطة بالخزانة الحسنية تحت رقم 10371.

وفي سنة 1930 نشر عبد القادر الوزاني «دليل المسافر في فرنسا وباريس»[50] وهو أول دليل مغربي لبلد أوروبي.

وبعده بأربع سنوات كتب أحمد الهواري رحلته الحجازية بعنوان «دليل الحج والسياحة» وهي تضم صورا عن بلاد أوروبية كثيرة.

وفي عام 1939 ظهر نوع جديد من الرحلات مع أحمد الصبيحي لغرض الإستشفاء وتسمى «الرحلة السادسة إلى فرنسا خاصة بالاستشفاء جويليت 1939» ولا تزال الرحلة مخطوطة بالخزانة الصبيحية بسلا تحت رقم 510.

وقد كثرت الرحلات السياحية في هذه الفترة التي لم تحتفظ سوى ببعض المقطوعات الشعرية. فقد نظم الشاعر جعفر الناصري السلاوي صاحب «الرحلة الفاسية» بعض انطباعاته حول باريس في قصيدته المأساوية «لندن ومقامي بها»[52].

ومع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، أي في 1956 نعثر على رحلة "اختصار القول الوجيز في رحلتي إلى عاصمة باريز ". وهي رحلة رسمية قام بها عبد القادر بن محمد بن سودة القرشي و قد نشرتها مطبعة الجامعة بالدار البيضاء دون ذكر السنة . [53] وفي هذه السنة نفسها نشر الأممي محمد رحلة رسمية أخرى بعنوان "جولة في مدن الأندلس «نشرتها المطبعة المهدية بتطوان عام 1956.[54]

وفي عام 1970 كتب عبد الوهاب بن منصور رحلة رسمية بعنوان «مع جلالة الحسن الثاني في باريس - 31 يناير - 8 يبراير 1970» نشر المطبعة الملكية بالرباط عام 1970.

ومع الأستاذ عبد الكريم غلاب تبدأ مرحلة جديدة من مراحل الرحلات السياحية المغربية إلى أوروبا وخاصة مع رحلته «من مكة إلى موسكو» عام 1971[55].

* * *

الهوامش :

1 ـ محمد ماكامان، الرحلة المغربية في القرنين 11-12 (ج II ص 259).

2 ـ Les sources inedites de l'histoire du Maroc, T. 1, Espagne, P,I.

3 ـ Hakluyt, R, The principal navigations p. 426.

4 ـ محمد ماكامان، الرحلة المغربية في القرنين 11-12 (ج II) ص. :296

5 ـ Les sources inedites dc l'histoire du Maroc, T. 2, Engleterre, P. 203.

6 ـ Les sources inedites de l'histoirc du Maroc, T. 3, France, P. 100-101.

7 ـ The arrival and Intertaimment of the embassador, Alkaid Jaurar ben Abdella, with his associatc, mr Robert Blake, from the highhand mighty prince mulley Mohamed sheque , emperor of Morocoo, king of fesse and suss. with the ambassadors good and applauded. ceremendations of, his deyall and noble entertainmcnts in the ceart and the city. Alse a description of seme riter, cutomes, and our kings speciall grace and faver madifested in the happy redemption of three hundred and two of his majestiers poor subjects, who hard beens long in miserable slavary at aolley in barbary. London - printed by I. Okes Dwelling in little saint Barth olomwes. Imprimatur, sa. Backer. 1637.

8 ـ خواكين غاثيل، ص ٤٠.

9 ـ Les sources inedites de l'histoire du Maroc T.6 Pays Bas, p. 603.

10ـ Relation dc Ockley, p. 65.

11ـ روجرز تاريخ العلاقات الإنجليزية المغربية، ص 92

12ـ pcllcw, Histoire de la langue captivité ... p.46.

13ـ Pellew, Histoire de la langue captivité ... p. 46

14ـ محمد داود تاريخ تطوان، م2، سفارة انجلترا إلى تطوان، ص. 81.

15 ـ المصدر السابق، ص. 114.

16 ـ Les sources inedites, France T . 1, Dynastie Filalienne, de la page 640 à 653 et de p. 634 à 645.

17 ـ محمد داود، تاريخ تطوان، مجلد 1، ص. 264.

18 ـ Les sources inedites. T. 1 France, Dynastie Filalienne, p. 647.

19 ـ محمد داود، تاريخ تطوان، مجلد I «سفير من تطوان إلى ملك فرنسا عام 1681م» ص 262.

20 ـ Les sources inedites.. T.1 Dynastie filalicnne, France, p. 641.

21 ـ Ibid, Marge p. 641.

22 ـ بن سودة، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ص 34.

23 ـ Sauvaire : Voyage en espagne d'un embassadeur marocain 1691 Paris 1884.

24 ـ ح. زعفراني، ألف سنة من حياة اليهود ص 35-36.
25 ـ الغزال، نتيجة الإجتهاد (انظر مقدمة المحقق).
26 ـ Bodin, une redomotion des captifs musulman en espagne au XVIII siecle. in archives bérbères vol. 3, paris 1918.
27 ـ الغزال، نتيجة الاجتهاد. ص 19.
28 ـ روجرز، تاريخ العلاقات الإنجليزيةالمغربية، من ص 53 إلى ص 55.
29 ـ Jacques Caillé "Une embassade marocaine à vienne en 1783, Hesperis Tamuda, vol IIII, fase I 1962, cf. de la page 35 à 42.
30 ـ Potocki, Voyage en Turquie ... p. 209.
31 ـ محمد ماكامان، الرحلات المغربية في القرنين 11-12هـ، ص 274.
32 ـ Potocki, Voyage en Turquie ... p. 218.
33 ـ ح. زعفراني، ألف سنة من حياة اليهود، من ص 36 إلى ص 38.
34 ـ محمد الفاسي : البينة، س 1، ع 6 أكتوبر 1962 «الرحلات السفارية المغربية» ص 21.
35 ـ المرجع السابق ص. ت.
36 ـ أبو الجمال محمد الطاهر، الرحلة الإبريزية، تحقيق محمد الفاسي.
37 ـ المصدر السابق، ص 12.
38 ـ ابن سودة، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، الجزء الثاني. ص. 352-353.
39 ـ الناصري، الاستقصا، ج 9 ص 51، وعبد الله الجراري، من أعلام الفكر المعاصر، ج. 2 ص، 275.
40 ـ المنوني، مظاهر يقظة المغرب، ص 244.
41 ـ المرجع السابق، ص 247.
42 ـ المرجع السابق، ص 248.
43 ـ ابن زيدان، العز والصولة، من ص 150 إلى ص 155.
44 ـ المصدر السابق من ص 179 إلى ص 183.
45 ـ Aubin, Le Maroc d'aujourd'huit, p. 156.
46 ـ محمد الفاسي، «الرحلات السفارية المغربية»، البينة س 1 ع 16 أكتوبر 1962.
47 ـ بن سودة، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ج 2، ص 359.
48 ـ لم نقف على هذا التحقيق.
49 ـ ابن سودة،دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ج. 2، ص 360.
50 ـ عبد القادر الوزاني، دليل المسافر في فرنسا وباريس، الطبعة I الدار البيضاء 1930.
51 ـ محمد القباج، الأدب العربي في المغرب الأقصى، ج I ص 111-112.
52 ـ المصدر السابق ج II، ص 27-28.
53 ـ قام بهذه الرحلة إلى باريس لما علم بقدوم محمد الخامس إليها من منفاه بمدغشقر.
54 ـ قام بها بمناسبة رحلة محمد الخامس إلى مدريد وإلى مقاطعة الأندلس.
55 ـ غلاب : من مكة إلى موسكو، دار الكتاب، البيضاء 1971.

* * *

بنية القصيدة القصيرة
في الشعر المعاصر بالمغرب :
قصيدة محمد السرغيني نموذجا

أحمد بلحاج آية وارهام

من موقع انشباكنا بالشعر، واهتمامنا بالمشهد الشعري المغربي، ارتأينا أن نقارب ـ في هذه المقالة ـ بنية القصيدة القصيرة عند الشاعر محمد السرغيني، من خلال بعض النماذج، دون أن نوغل في التفاصيل، مكتفين بالخطوط العامة، ومركزين على ديوانه «بحار جبل قاف»، من غير أن نغفل الإشارة إلى ديوانيه الآخرين : «ويكون إحراق أسمائه الآتية» و «الكائن السبئي» حين نمر على خصائص هذه البنية.

وإذن، فما هي القصيدة القصيرة؟ وما سماتها التي تميزها عن القصيدة الطويلة؟ وهل هذه السمات كفيلة بتوضيح المعالم وتحديد التخوم؟

ماهية القصيدة القصيرة

عندما يندمج الشكل والمحتوى في عملية الخلق الأدبي اندماجا تتولد عنه دفقة فكرية واحدة، واضحة البداية والنهاية، بينة الاتجاه... عندها يمكن أن نقول إننا أمام قصيدة قصيرة. ولكن عندما يكون المحتوى أو التصور الفكري معقدا لدرجة أن يلجأ العقل إلى تقسيمه إلى وحدات جزئية متداخلة للسيطرة عليه، والتمكن من استيعابه في إطار كلي، فإننا في هذه الحالة نكون أمام نص طويل أو قصيدة طويلة حسب تحديد هربرت ريد Herbert Read لهما في كتابه «الشكل في الشعر الحديث».

فالقصيدة القصيرة، بما هي دفقة فكرية واحدة، تتميز بطبيعتها الغنائية، وبإطارها الموضوعي الذي هو العاطفة. فهي تصوير لموقف عاطفي مفرد يتحرك في اتجاه واحد،

* شاعر وباحث في الأدب المغربي.

ويتصور في صورة محددة قائمة بذاتها. فمعماريتها ينتظمها خيط شعوري واحد، يبدأ في العادة من منطقة ضبابية، ثم يتطور الموقف في سبيل الوضوح شيئا فشيئا، حتى ينتهي إلى فراغ عاطفي ملموس. إنها تمثل رؤية ممتدة في اتجاه واحد، يوجهها شعور موحد، وهذا هو الهيكل المعماري لها.[1]

إن قصر القصيدة أو طولها أمر مرهون بالعلاقة القائمة بين الشكل والمحتوى، فإذا كان التصور الفكري أو العملية الذهنية في مراحل الخلق الشعري محدودا بحيث يمكن احتواؤه في وحدة معمارية أو في شكل بين القسمات والمعالم كان الناتج قصيدة قصيرة ذات دفقة شعورية تامة. أما إذا كانت العملية مركبة ومتشابكة يستعصي وضعها في شكل واحد وبسيط فإن الناتج يكون حينذاك عبارة عن قصيدة طويلة، لها «امتداد لاينتهي، يولد دلالات بشكل دائم»[2]، فهي بهذا المعنى «فوضى رائعة كفوضى الطبيعة. [فـ] أنت إذا دخلت جزءا من الطبيعة تجد الشوكة إلى جانب الحصاة، إلى جانب مجرى الماء، إلى جانب العشب. بل إنك كثيرا ما ترى الحصى والعشب يعترضان مجرى الماء. والقصيدة يجب أن تكون مثل هذا المشهد الفوضوي لكن الخاضع إلى تنسيق».[3]

وأيا كانت القصيدة - قصيرة أو طويلة - فإنها «تخلق شكلها الذي تريده كالنهر الذي يخلق مجراه»،[4] ويختلف في قوته، وطوله، وعرضه، وعمقه. ولذا فالقصيدة القصيرة - وإن كانت مجرد دفقة شعورية - لا يمكن أن تعد محض موجة في القصيدة الطويلة، أو جزئية من جزئياتها، لا كيان لها ولا هوية، وإنما هي كون مستقل بذاته، له جذور عميقة في الشعر الإنساني، ومن ثمة كانت مقاما من مقامات الكلام الأعلى الذي لا يصل إليه إلا الشعراء الكبار المنصهرون في الشعر انصهارا صوفيا.

بنية الاستثارة والانفراج

بعد هذه المقاربة للقصيدة القصيرة ماهية وسمات نلج «بحار جبل قاف» للعثور على عشبة الخلق والحياة في قصائده القصيرة، وأول ما يلفت الانتباه فيها هو ظاهرة بارزة تتخللها، وتدخل في نسيجها السري. يمكن أن نطلق عليها «بنية الاستثارة والانفراج»، وهي بنية تعني أن القصيدة القصيرة، عند السرغيني، غالبا ما تتشكل من تركيبين لغويين، في الأول يستثير الشاعر توقع القارئ ويؤزمه، وفي الثاني يشبع هذا التوقع بانفراج مخالف لما هو متوقع.

وهذه البنية هي بعد خفي من أبعاد بنية الشعر العربي القديم، سواء على مستوى بنية التركيب اللغوي للبيت أو على مستوى العلاقة بين بنيته اللغوية ونظامه الموسيقي المتمثل في تقسيم البيت إلى شطرين. وأبسط الأمثلة على ذلك قول أبي تمام :

مَنْ لِي بِإِنْسَانٍ، إِذَا أَغْضَبْتُهُ وَجَهِلْتُ، كَانَ الحِلْمُ رَدَّ جَوَابِهِ؟
وَإِذَا طَرِبْتُ إِلَى الْمُدَامِ، شَرِبْتُ مِنْ أَخْلاَقِهِ، وَسَكِرْتُ مِنْ آدَابِهِ

فكل بيت من هذين البيتين يتألف من شقين : في الأول يستثار توقع القارئ، وفي الثاني يشبع أو يفرغ هذا التوقع من كل ما استحضرته الذاكرة أو تخيلته المخيلة، فالبيت الأول شقاه هما :

أ ـ من لي بإنسان إذا أغضبته وجهلت...

ب ـ كان الحلم رد جوابه

والبيت الثاني شقاه هما :

أ ـ وإذا طربت إلى المدام شربت...

ب ـ من أخلاقه، وسكرت من آدابه

فالشق الأول من البيت الأول يصعد الموقف، ويستثير الشعور لدى القارئ، ويجعله متوقعا ردة فعل جاهلة... فيأتي الشق الثاني ليشبع هذا التوقع، ولكن بصورة مخالفة لما تصوره القارئ، ولما اعتاد عليه. وهكذا في البيت الثاني، فشقه الأول يشحن القارئ بيقين الشرب من المدام، ثم يأتي الشق الثاني ليزيح هذا التوقع بتوقع غير متصور. ويمكن القول إن هذه البنية ذات التأزم والإنفراج متأصلة في شعرنا القديم، وقد استمرت في بناء شعرنا المعاصر ذي القصائد القصار. ولعل أبرز من يمثلها بعمق ونضج في الشعر الحديث بالمغرب الشاعر محمد السرغيني، والشاعر عبد الكريم الطبال. فهما من جيل واحد، وعمر واحد تقريبا، الأول من مواليد 1930م، بدأ نشاطه الشعري منذ عام 1948م بالنشر في مجلتي «الأنيس» و «المعتمد». والثاني من مواليد 1931م، بدأ نشاطه الشعري في الفترة نفسها، ونشر في المنبرين المذكورين.

بنية القصيدة القصيرة عند السرغيني

وكما سبقت الإشارة، فإننا سنعتمد أساسا على ديوان «بحار جبل قاف»، وعلى قصائده القصار، لإبراز بنيتها المعمارية. وذلك من ناحيتين :

أولا : بنية القصيدة القصيرة على أساس (الاستثارة والانفراج)

في الديوان نجد ثلاث قصائد قصيرة تحت عنوان «تغطية ثلاثية»، كل واحدة منها عبارة عن سطر شعري واحد، مشحون بإيقاع الكامل، وهذه القصائد هي :

1 ـ جاث على قبرين. مستوف مساحته ويحصى ما تفسخ من سداه.

2 ـ متعثر في أول الأسباب من ألف إلى ياء. ويقطر ماؤه ماء كأن به مداه.

3 ـ لم يبك نصف البحر. صورة نصفه بحر عداه.[5]

فالأولى مكونة من تركيبين لغويين هما :

أ ـ جاث على قبرين

ب ـ مستوف مساحته

ويحصي ما تفسخ من سداه

والثانية كذلك من تركيبين، هما :

أ ـ متعثر في أول الأسباب

ب ـ من ألف إلى ياء

ويقطر ماؤه ماء كأن به مداه

والثالثة مكونة بدورها من تركيبين :

أ ـ لم يبك نصف البحر

ب ـ صورة نصفه بحر عداه

فهذه القصائد تنطوي على شقين : أ، ب. وواضح أن الشق الأول لا يستوفي معناه إلا بالشق الثاني، وهذا ما أطلقنا عليه (بنية الاستثارة والانفراج). ولكن مع ذلك هناك علاقات أخرى بين الشق الأول والثاني، من هذه العلاقات التناظر الإيقاعي، وتبادل

المواقع بين مكونات كل قصيدة مع أختها على مستوى التركيب والمعنى. فلنر إليها في هذا السياق الجديد :

1
أ - جاث على قبرين
ب - من ألف إلى ياء
ويقطر ماؤه ماء كان به مداه

2
أ - متعثر في أول الأسباب
ب - صورة نصفه بحر عداه

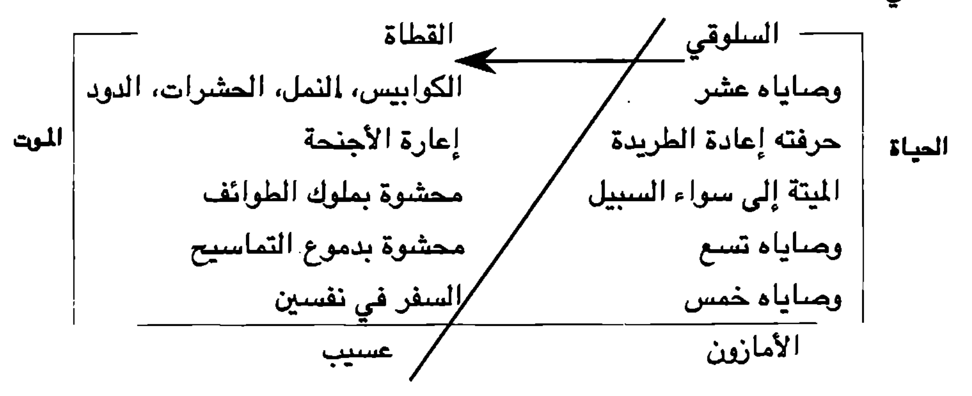
3
أ - لم يبك نصف البحر
ب - مستوف مساحته
ويحصي ما تفسخ من مداه

وقصيدة «السلوقي والطريدة» مثل آخر على بنية الاستثارة والانفراج، فتركيبها ينشطر إلى شطرين : شطر الاستثارة، وشطر الانفراج، ولكنها تختلف عن السابقة في أن كل شطر فيها ينفلق إلى فلقتين كذلك : فلقة الاستثارة، وفلقة الانفراج، هكذا :

أ
1 - قَطَاةٌ مُعقَّمَةٌ لم تعش عمرها العربي سوى ليلتين. القطاةُ
مطعمة بالكوابيس والنمل والحشرات المضيئة والدود. لم تتبرجْ،
ولكنها ألفت أن تعير الجناحين في نَفَسٍ واحد
وتسافر في نفسين.
2 - المسافر مروحة تتفاءل أو تتشاءم كالطقس. مُقبلةٌ كالرياحِ،
ومدبرة كالأعاصير. مَرْكُوبةٌ بحياتين آجلتينِ وراكبها
حامل موته مرَّتينِ

ب
1 - أقول لمن يتعزى بصيد الخنازير عن موته «بخليج
الخنازير» : أن يتقرب مني بنافلة مثلما يتغزل في امرأة
بالثناء على كلبها الفارسي. السلُّوقيُّ حرفته أن يعيد
الطريدة ميتة لسواء السبيل.
2 - (وصاياهُ عَشْرٌ) «خليج الخنَازير» مَحْشُوَّةٌ بملوك
الطوائف تلك القطاة، ومحشُوَّةٌ بدموع التماسيح
تلك القطاة[6]

فالعلاقة بين أ (1) و (2) ليست علاقة إيقاعية ومعنوية فقط حيث جملة أ (2) استمرار لاندفاق نغم المتقارب في جملة أ (1)، وخضوع لسياقها على صعيد المعاني والصور، بل هناك مضمونية تتمثل في الدافع المشترك (=الموت المزدوج والتفسخ الذاتي) لتصرف القطاة المطعمة بالكوابيس والنمل والدود والحشرات، والمسافر المروحة الدائرة بطقس التفاؤل والتشاؤم والمركوبة بحامل موته المزدوج. وهذا الدافع يربط كذلك من جهة أخرى بين ب (1) و (2). فمضمون ب بشقيه نتيجة للسفر في التفسخ والتشوه والموت، وعلاوة على ذلك هناك علاقات أخرى تربط بين أ (1، 2) وب (1، 2) وهي ما يمكن تسميته بعلاقة القابلية للخضوع للآخر، وهي علاقة تبدأ من جغرافية خاصة لتنتقل إلى جغرافية أخرى عامة، تبسط قانون الهيمنة، وتكرس التشويه والموت. ومن ثم فالتجربة أريد لها أن تغوص في خفايا الفاعل والمنفعل، وأن تكشف المطاردة المستترة الدائمة بين السلوقي والقطاة :



في النموذجين المستشهد بهما على بنية (الاستثارة والانفراج) اتضح أنهما مؤلفان من وحدتين معنويتين، وأن كل واحدة منهما تنقسم بدورها إلى وحدتين صغريين : أولاهما استثارة وثانيتهما انفراج، بمعنى أن كل شق من شقي البنية يستوفي معناه بدلالات الشق الثاني. ومع هذا الاستيفاء تكون القصيدة من هذا النمط البنيوي قد وصلت إلى نهايتها. والأمثلة على ذلك كثيرة في ديوان «بحار جبل قاف»، فالقصيدة «الخباء واللصوص» تسير وفق هذا البناء :

أ ـ
1 ـ تسلل من ضفة النهر بعض اللصوص. استباحوا الخباءَ
بما فيه من ذهب ونساء. (ثلاثون عبدا وجاريتانِ)
2 ـ الخباء تخلَّص من بابه، والخصيُّ استغل عراء السماء

ب ـ
1 ـ اعترفْ أيها الطوطميُّ! بفيروزة في صِفَاقِ الغريزةِ!
آن لك الآن أن تتذابل حتى الجذور على جسد
مغلق بالنصوص
2 ـ طمأنينة واضطراب من النهر حتى الخباء. هنا فرح
في المكان المقابل متهم بالتوتر. (لا يدفع الثوب
عن جسد غالة)(7)

إن ظاهرة (الاستثارة والانفراج) بارزة في طرفي كل وحدة من هاتين الوحدتين، فالعلاقة بين (1 و 2) في الوحدة (أ) تتمثل في استثارة توقع المتلقي في أ (1) وإشباع هذه الاستثارة في أ (2). فتسلل اللصوص من ضفة النهر إلى الخباء، والاستيلاء على من وما فيه يعني أن صوت النص سيمتد إلى العراء بكل دلالاته، والعراء هنا مرتبط بفكرة الفراغ روحيا وماديا، وبالقحط على مستوى الكينونة.

والشيء نفسه يقال عن العلاقة بين فرعي الوحدة الثانية (ب)، ففي (1) من هذه الوحدة يستثير الشاعر توقع المتلقي بالدفع إلى الاعتراف (ضمنيا)، والملاحظ أن الصوت في الوحدة الأولى سرديٌ حيادي، وفي الثانية اقتحامي توتري. فالجسد المغلق بالنصوص يتذابل حتى الجذور، فكيف يدفع الغالة ؟ ذاك هو الإشباع أو الإنفراج الذي يقدمه الشق(2) من الوحدة (ب)، فمن الإنغلاق والذبول هناك إلى فرح متوتر هنا. وبين الأمرين جسد لا يدفع عنه الثوب موته، ولا يخفى أن الإشارة إلى الجسد الطوطمي المغلق بالنصوص تتضمن دلالة العراء والذبول.

وقصيدة «النطاسي والبوهالي» ـ التي يقوم بناؤها على وحدتين معنويتين كذلك ـ تكشف عن تكنيك خاص في إطار بنية (الاستثارة والانفراج)، فهي تقول :

أ ـ
1 ـ وشقَّ النَّطَّاسِيُّ فَرْج امرأة
2 ـ ليخرج صورتها من بكارتها الأزلية. عاش بِعِلَّتِهَا زمنين
ويعثر أسماءها : تارة مومياءُ، وأخرى جِنَانٌ معلَّقة،
وصهيل بإصطبله.

ب ـ
1 ـ يُخْرِجُ الماء إذ يستحم به جسدان غريمان. أعجبها أَنَّ
وزن بكارتها يتجاوز خمسين رطلا. تجوع ولا تتأكل من
ثديها. وتجوع فتأكل عِلَّتها.
2 ـ يستحم البُوهَاليُّ في الحوض دون إراقة ماء على
فخديه. الكثافة في سِدْرة المنتهى والسياحة في
الأرض. وَسْوَسَةٌ أولا، ثم وَشْوَشَةٌ بعدها.(8)

فالوحدة الثانية (ب) تمثل إخراجا تنويعيا للوحدة الأولى(أ)، وهذا الإخراج ليس تكرارا مضمونيا ولا دلاليا، وإنما هو تصعيد بالإثارة إلى ذروة الإشباع. فالوحدة الأولى تؤكد الشق لإخراج البكارة الأزلية من ركام التحولات المسكون بها الجسد/الأنثى/ الرمز، والثانية ترصد الاستحمام والسفر فيه بازدواجية منقوعة في الأضداد.

أما نبض النص ونقطته فهما كلمة «الكثافة» التي تنفتح على دلالات لا نهائية، وتَشِمُ كافة النصوص التسعة الواردة تحتها بوشمها (= الزياني ويافث ـ امرأة ونصفها ـ الخباء واللصوص ـ النطاسي والبوهالي ـ البحر والنوتية ـ الفلكي والمظلة ـ القابلة والصيدلاني ـ الخيميائي والنحاس ـ السلوقي والطريدة) كأنها الشريان الدلالي، والنور الرمزي اللذان يمنحان النصوص المذكورة روح التوهج وعافية التخييل.

ثانيا : بنية القصيدة على أساس الاستثارة والانفراج وتعدد المنظورات

ومن القصائد التي انتظمت فيها بنية (الاستثارة والانفراج) قصائد (بحار جبل قاف) الثلاث ـ التي يحمل الديوان اسمها ـ فهي معنونة بالترتيب بأسماء : البحر الأول، والبحر الثاني، والبحر الثالث، وكلها مكونة من وحدتين معنويتين، ومفتتحة بكلمة «بحر»، ومنتهية بعبارة «نصف الإطار». وبين الاستهلال والاختتام تتم عملية الغوص، وهي عملية

شاقة ومرعبة، وسفر مضن عبر الرؤى، يدفع الذات الشاعرة، بعد الكشف، إلى أن تفطم العين عن نصف الإطار الغائض في نصف الإطار، لأن النشأة الأولى بغير مشيمة تغري، ولأن البحر أراجوز وخاتم سحري يشق طريقه الملحي.

فالبحر الأول أراجوز مسكون بروح الآخر وريحه، والبحر الثاني أجواؤه هيمنة سحرية وتدجيل متغطرس، والبحر الثالث عقم يعنو لظله وإقامة جبرية في بطن الحوت... فهذه البحار الثلاثة بكثافة رموزها العليا، وائتلاق أسطورتها الحية لا تسمح للمتلقي بربطها بمرجعية خارجية أو شروط أنتجتها ظرفية ما. فهي عالم مرجعيته ذاته، وشروطه من شروط زمنه الإبداعي.

ولذا تصعب مقاربتها بأدوات إجرائية من خارجها، بل إن هذا قد يحجب سرها، ويطفيء وهجها.

وبإلحاح من هذا الهاجس ألجمْنا توقنا إلى المغامرة، واكتفينا برصد ما تسمح لنا به إطار بنية الاستثارة والانفراج المؤلفة من طرفين ماديين ومعنويين، أولهما دائما يضمر سؤالا لا انفكاك للمتلقي من الاحتراف به، وثانيهما يأتي كانفراج غير متوقع لما خمنه هذا المتلقي.

وعلى هذا المعمار تسير القصائد الثلاث أو البحار الثلاثة. فالأولى التي عنوانها : «البحر الأول» تمثل أمامنا بالبنية المذكورة هكذا :

أ ـ
بحرٌ أراجوزٌ تحركه خيوط الريح. توضع صورة الوطواط
في نصف الإطار. (تمامُها في الليل) كان لصدره المثقوب
ميمنةٌ وميسرةٌ، وكان العهد أن الماس والفيروز تحويرٌ
لما في الصدر والرئتين من نمل وديدانٍ. رأيت بعيني
الغواص يشحذ صوته الآتي، يودِّع روحه البيضاء
في خَيْشُومِهِ.

ب ـ ففطمت عيني أن ترى نصف الإطار يغوص في نصف الإطار.(9)

والثانية المعنونة بـ «البحر الثاني» تدخل في البنية نفسها، بمشهد إخراجي مغاير على مستوى التصور. فهي تتشكل من وحدتين، وتقول ما هو منحجب في الأولى ببلاغة أسطورية :

أ ـ بحر بِخِنْصِرِهِ يشعُّ الخاتم المسحور. فيه الرُّخُ والعنقاءُ.
(بيضُهُمَا جفَانٌ كالجَوَابِي). فيه أشجار فواكهها برأس
الآدمي تعلقت من شعرها، فإذا استوت سقطت،
كأن سقوطها نُضجٌ (وأَنْضَجُهَا قليل الجاذبية). فيه أن
نساءه ذكر وأنثى من لقاح الريح يحملن الأجِنَّةَ بالتناوب.
فيه أن لغاته صوت يُسَمِّي أو يُسَمَّى. فيه أن النشأة الأولى
بغير مَشِيمَةٍ تُغْرِي.

ب ـ وليس به نصف الإطارْ.(10)

أما قصيدة «البحر الثالث»، وإن كانت على نمط القصيدتين السالفتين في الإيقاع والبنية، فإنها تخالفهما في الرؤية والبلاغة والتوتر. فنسيجها سخرية فاجعة، وتعرية جارحة لطقس منفوش يخاتل موته، ويواري سوءته بالإرغام والتخفي... إنه طقس ميت يحلم بالتفريد :

أ ـ بحر يشق طريقه الملِحي. أخفى رأسه المقطوع في
"سلْهَامِه" خجلا. يكاد لظله يعنو، يكاد يذوب. (لاتُشْمِت
بيَ الأعداءَ يا رأس البلاغة!) حَرْشَفُ الحوت المشع إقامة
جبرية للحوت. (دَبَّرَ أمر كاهله المعطل رأسُهُ المقطوعُ).
أرغمني على إفراده.

ب ـ أرِنِي رعاك الله كيف تفر من ثقلي عروس البحر! كيف أفر
من ثقلي؟ وكيف أغوص في نصف الإطار؟.(11)

والملاحظ في هذه الفضاءات البحرية الثلاثة ذات الترميز العالي أنها ـ إضافة إلى بنيتها المتميزة، وإلى اشتراكها في إيقاع الكامل ـ تتميز في شقها الأول (= شق الاستثارة) بتعدد المنظورات، وتتبعها لنقطة مركزية واحدة. فنقطة التمحور في هذه

القصائد البحرية هي كلمة «بحر» بكل ما تحمله من دلالات مركزية، وحافة، ومن إيحاءات قصية أثناء تحولاتها الاشتقاقية الكبرى.

ففي البحر الأول تأتي الكلمة المذكورة كمحور تدور حوله المنظورات، وتتبعه :

بحر (1)

1 ـ أراجوز

2 ـ تحركه خيوط الريح

3 ـ إلى التأديب أحوج أم التعدين

4 ـ كان لصدره المثقوب ميمنة وميسرة

5 ـ الماس والفيروز تحوير لما في الصدور والرئتين من نمل وديدان

7 ـ الغواص يودع روحه البيضاء في خيشومه.

والبحر الثاني تتمحور المنظورات فيه كذلك حول كلة «بحر» باعتبارها نقطة مركزية، وتتصادى معها تصاديا منجذبا :

بحر (2)

1 ـ بخنصره يشع الخاتم المسحور

2 ـ فيه الرخ والعنقاء

3 ـ فيه أشجار فواكهها برأس الآدمي تعلقت من شعرها

4 ـ فيه أن نساءه ذكر وأنثى من لقاح الريح يحملن الأجنة بالتناوب

5 ـ فيه أن لغاته صوت يسمي أو يسمى

6 ـ فيه أن النشأة الأولى بغير مشيمة تغري

أما البحر الثالث فمنظوراته التي تتبعها الشاعر تدور هي الأخرى حول كلمة «بحر» حيث نجد المشاهد تتوالى كذلك وفق منظومة سداسية، ونسق حركي مؤشر على الاندثار :

بحر (3)

1 ـ يشق طريقه الملحي

2 ـ أخفى رأسه المقطوع في "سلهامه" خجلا

3 ـ يكاد لظله يعنو

4 ـ يكاد يذوب

5 ـ دبر أمر كاهله المعطل رأسه المقطوع

7 ـ أرغمني على إفراده

فالدارس عندما يتفحص هذه المنظورات الستة في كل بحر بدقة يتبين له أنها كانت نتيجة لتخطيط شعري دقيق، يتمثل في الانتقال من التصور العام للفكرة إلى تصور خاص، أو من الغموض، كمرحلة أولى في إنشاء الفكرة، إلى الوضوح... كما كانت نتيجة للعبة العقل التلقائية. فالمنظورات الستة في البحر الأول تقدم تصورات عميقة عن استلاب هذا البحر، وخضوعه لعملية اقتحام شرسة أفقدته كينونته وروحه، وحولته إلى كائن بشع يفترس الأرواح البيضاء. وكل كلمة في هذه المنظورات تزهر برموز عليا لاحد لدلالاتها.

ومنظورات البحر الثاني تقدم أجواء من السحر المتغطرس المتنامي داخل البحر، الذي فقد نصفه وإنسانيته واستقلاله، ودخل بمسوخه دائرة فقدان الخصائص.

أما منظورات البحر الثالث فهي رصد لمسار العقم، والموت الذي اتجه نحوه هذا البحر. فهو ممعن في الطريق الملحي يشقه، يخفي رأسه المقطوع، ويعنو لظله، ويكاد يذوب!، ومع ذلك يتمظهر بمظهر القوة (أرغمني على إفراده).

إن هذه المنظورات الستة في كل بحر تكشف عن حركة تدريجية في الدلالة. فمنظورات البحر الأول إعلان عن الإقتحام والتشويه، ومنظورات البحر الثاني إبراز لأجواء التحول الناتج عن هذا الاقتحام، وهي أجواء الهيمنة السحرية، ومنظورات البحر الثالث كشف للعقم والموت، والنذالة المتألهة.

أمام هذه النماذج الثلاثة يشعر المتلقي بأن الشاعر السرغيني دفع بحدة الجهد العقلي، والتدقيق المنطقي عملية التشكيل الشعري إلى أغوار عميقة، وترك المجال للصور والأخيلة لتمارس كل تأثيراتها وإيحاءاتها الشعرية اللانهائية، فالبؤرة المركزية في هذه النصوص الثلاثة أعطت لعملية التلقي، وللنص شرطا أساسيا من شروط الكتابة المبدعة، وهو لا نهائية احتمالاتها، التي تجعل المتلقي يسافر في العلاقات المتشابكة، والتفاعلات الناشئة عنها بحثا عن دلالات أكثر سطوعا، وأعمق جدلية.

خصائص هذه البنية

من خلال بنية الاستثارة والانفراج وما يتولد عنها من منظورات متعددة نقف على أهم خصائص الصورة الشعرية عند السرغيني، وهي الاستقلال عن الظروف المتغيرة، وعن الفترة الزمنية التي تشكلت فيها، وعن المكان الذي ساهم في انبثاقها كحقل تخييلي، بل إنها تستقل حتى عن الشاعر الذي كان سببا مباشرا في إخراجها من رحم الوجود.

وإذن، فإن من أخص خصائص البنية المذكورة أنها قفزت بالمعنى الجوهري في قصائد الشاعر من الانغلاق إلى الانفتاح.. ومن الخصوصية إلى الشمولية... ومن الذات الفردية إلى الذات الكونية. فأضحى معنى كل الناس في كل زمان، ومعنى ذلك الإنسان الواحد ذي البعد الجوهري الذي لا يتغير حسب الظواهر المختلفة، وليس الإنسان الذي تجزئه الفلسفات إلى إنسان أسطوري Homme Mythique، وإنسان ديني Homme religieux، وإنسان إنساني Homme humaniste. فالفلسفة في هذا المجال تأتي دائما متأخرة حسب تعبير هيغل : «La philosophie vient toujours trop tard»، أما الشعر فيأتي دائما متقدما في خرائط الكينونة.

إن قصائد السرغيني - بفضل ما تحتوي عليه من عناصر إشراقية، وتناصية، وترميزية، وأسطورية، وانزياحية - تعد عالما فريدا من الرموز العليا المجسدة لأحلام جميع الناس وآمالهم، وكونا لغويا يؤسس معرفة جديدة تتجاوز البعد الأفقي للحداثة الذي يولد ظواهر كتابية مبتذلة تهدد بانحسار الشعرية. وإن الصور الشعرية فيها تظل

دائما بعيدة عن الواقع الجزئي، والأحداث الطارئة، والزمن المحسوب بلغة الحدود والأرقام، ولكنها قريبة قربا حميميا من الهم الإنساني الشامل، ومن الاحتراق الانطولوجي، ومن الحقيقة في كوسموغونياتها الكلية. ولذلك فإن شعريته لا يكون المعنى فيها إلا إنسانيا، قد يتخذ شكل الرمز، وقد يتخذ شكل الأسطورة، وقد يمزج بينهما حسب درجة معاناته، واكتشافه وكشفه لحقيقة الأشياء.(12)

فالرموز والأساطير عنده ليست استدعاء، وترفا ثقافيا، ولا صدى مستجلبا من أودية الماضي لعبور الصوت الشعري عليه، وإنما هي خلق وإضافة، وحيازة جمالية للعالم، وبناء شعوري ولغوي لعالم محلوم به، فالشاعر السرغيني يخلق رموزه، ويولد أساطيره، ويضيف إلى مقول الشعر مالم يقل بطرائق لم تنتهج، ويوظف من الأشكال الموجودة ما لم يتم توظيفه من قبل لإنتاج القصيدة / الرمز، والقصيدة / الأسطورة، عكس ما هو سائد في معظم الشعر المعاصربالمغرب خاصة، حيث يصبح الرمز والأسطورة في القصيدة هدفا، وغاية يستجلبها الذهن، ويراوح حولها. والفرق واضح بين النهجين، فالأول ينتج شعرا رؤياويا كشفيا، له أساطيره ورموزه المتخلقة فيه ومنه، والثاني ينتج شعرا تركيبيا تتجاذبه النمطية والروح الاستنساخية بتلويناتها التراثية والحداثية في مشرق الثقافة الإنسانية وغربها.(13)

وإلى جانب هذا، هناك إيقاع خاص للغة في قصائده، ينفصل عن إيقاع اللغة العادية المتداولة قاموسيا وشعريا في راهننا الشعري. إنها لغة لها بكارتها، ولها كينونتها الفوارة بالعلامات والإشارات المستقاة من أعماق الذات الإنسانية، في لحظة من لحظات الكشف الشعري الشبيه بالكشف الصوفي، إن لم يكن هو هو. وهذه العلامات والإشارات لا يتم إدراك كنهها إلا من خلال السياق العام للحظة التي تشتغل فيها، ومن خلال الدلالات الجديدة التي تكتسبها الأشياء داخل القصيدة كنص لغوي مفارق للنص اللغوي المعجمي.

إن بنية النص الشعري عند السرغيني لا تكشف عن حقيقتها / حقائقها كاملة إلا بعد التحكم في منظومة العناصر الفنية المبثوثة داخل النص، وفهم تجلياتها، وتقاطعاتها. إذ لكل عنصر منها حضوره الفاعل الذي يساوي حضور العناصر الأخرى،

ومن ثمة لا مجال في قصيدة السرغيني لعناصر أساسية وأخرى ثانوية. فالنص الشعري لديه هو نص بكل عناصره، لا يتغلغل فيه القاريء، ولايسبح في مياهه الداخلية الدافئة إلا إذا واجهه بطريقة شمولية، ونظرة توحيدية لا تجزيئية، فهذه الأخيرة لن تمكنه من استغواره، ولن تطلعه على ميكانيزماته، ولن ترجع عليه إلا بالخيبة والإحباط والإحساس بالعجز عن مراودة أسرار النص الحقيقية، وحقائقه المتأبية.

وبهذه النظرة لشعره سنلمس أنه شعر يفيض بالتجاوز.. تجاوز الواقع الجزئي، وتجاوز المألوف الإبداعي، ويتألق بالكشف.. كشف الأعماق في الذات والأشياء والإنسان والكون، لأن صيغه المتوهجة تحبل برموز معقدة تتجاوز كل واقع جزئي بالقوة إلى الحقيقة الإنسانية الشاملة. فهو شعر يتجدد إعجازه منذ اجتاز عتبتي الرمز والأسطورة كذاتين مغلقتين، وأسس مجرته الخاصة، التي تلد رموزها وأساطيرها هي، ولاتتبناها من الخارج.[14]

فتعامله مع الأشياء واللغة تعامل تخترق فيه حدود الممكن إلى حدود المستحيل، وتكتسب فيه التراكيب طابعا آسرا غريبا، ومثيرا للدهشة والفضول. يجذب المتلقي، ويفجر فيه ينابيع الانسحار بسبب خروجه عن المعتاد والمألوف، واكتسابه صفة لا علاقة لها بالعالم الخارجي، ولا بالمفكر فيه. لأنها جاءت في صياغة مبنية على العفوية الشفافة، والبصيرة الصافية، وليس على القصدية والتربص. فتلقائيتها، من حيث هي نبع وجداني فياض، تنفي الاعتباطية والانسيابية الضبابية، وتشتغل في ضوء منطق خاص بها، وقوانين خاصة كذلك. في مقدمتها قانون التجربة والمعاناة، وقانون الحدس والاستبطان، وقوانين أخرى تنشأ معها وتتنامى وفق منطق يخيطها ويجمعها حتى النهاية. وبذلك تصبح التجربة مرفوعة بامتياز إلى أعالي الصدق، وقمم الفرادة. والقصيدة كونا مضيئا بمعرفته الذاتية، بعيدا عن الأكوان المعرفية المتداولة.[15]

إن العلاقة بين الأشياء والبشر، والوجود والماهية، لاتحددها العين، ولايؤطرها العقل، ولا يجليها المنطق الفيزيائي، فالمعارف المستخلصة من هذه المصادر قاصرة مهما بلغت من كمال. وإنما الذي يحدد هذه العلاقة هو الكشف الشعري باختراقه حاجز جهل الإنسان بنفسه، وبمفردات الكون من حوله، وإذكائه جمرة السؤال في النفس،

وارتياده مناطق الغموض القابعة في أعماق الإنسان والكون، واكتشافه بؤر الظلام في النهار، وبؤر النور في الليل. فحقيقته إذن هي الجذر المشترك الذي تلتقي فيه المشاعر البشرية، وأحلامها، وآمالها، وانتصاراتها وانتكاساتها، وانشراحاتها وعذاباتها، وطموحاتها واستيهاماتها... إنه جذر ثابت، يختلف في ظاهر معناه، ويأتلف في جوهر حقيقته، ويتلون من رؤيا إلى رؤيا، ويكتسب صفات متباينة في قصائد السرغيني القصار منها والطوال، بدءا بـ «ويكون إحراق أسمائه الآتية» و «بحار جبل قاف» ومرورا بـ «الكائن السبئي» ثم انتهاء بـ «من فعل هذا بجماجمكم»، الذي أستميح الشاعر السرغيني عذرا إن أنا فتحت بوابة الجرح، وقلبت السؤال هكذا : ماذا فعلت بجماجمنا أيها الخارج عن النسق الذي يكبلنا ببلادته، وينخر عظامنا في صحراء الوهم المعرفي؟

سمات العالم الشعري عند السرغيني

لقد قادنا التأمل في هذه الدواوين إلى محالة الإمساك ببعض سمات العالم الشعري عند السرغيني، نوجزها فيما يلي :

1 - الصوفية الشعرية المنفصلة عن ظاهر الواقع المباشر، والمتصلة بعمقه وكليته، والغائصة في أبعاده الداخلية، انطلاقا من الظاهر إلى الباطن، ومن الحاضر إلى الغائب.

2 - التجربة الحية، المنفلتة من التجريد النظري، والمنطق المقيد. فالتجربة لديه تتجاوز العقلانية بأنظمتها إلى الحياة المتوهجة بحدوسها وفيوضاتها، وبواطنها المكنونة خلف مرايا المظهرانية.

3 - نفي الحياة الآنية، باعتبارها حجابا يحجب الحياة الحقيقية الدافقة بالحميمية، والمتلئة بسر الدفء والخصوبة. وهذا النفي يتضمن اندغاما في هذه الحياة بوجه من الوجوه كجسد فاعل ومتفاعل، واحتفالا بالكشف والإبحار في جوانب أخرى محجوبة، أو متواطئة مع الكائن للزج بالإنسان والأشياء والعالم في سجن العادة والنذالة، والتشوه والرتابة.

4 - السفر الدائم عبر الأشياء والكائنات في اتجاه قلب اغتباط العالم بكامله وثباته، والنظر إليه بوصفه حركة لا منتهية، يتخلق داخلها الإبداع، ويسير متقدا بهاجس الأبدية، وإرادة اللانهاية.

5 ـ توحيد الواقع بالحلم، والمؤالفة بين ما لايتآلف في منظور العقلانية. فالكثافة ـ مثلا ـ لا تعود نقيضا للشفافية، وإنما تصبح وجها من وجوهها، وبعدا أساسيا من أبعادها. والبحر كذلك فضاء متعدد التحولات... ولكنه فضاء لا يتضاد مع البر، وإنما يكمله، ويلتحم بامتداده في حوار لا إقصاء فيه. والأمر نفسه في الشيخوخة ـ بكل تجلياتها في مفردات الطبيعة والوجود ـ فهي بعد من أبعاد الفتوة والعنفوان، لا يلغي التلاقي، ولا يحفر التنابذ.

6 ـ التأكيد على أن الإنسان لا يحقق المعنى العميق لإنسانيته إلا بالتطلع الدائب إلى ما لاينتهي ولا يفنى من القيم الجمالية، والروحية، والفكرية، والسلوكية... وعلى أن الإبداع في أسمى خصوصياته، وأجل صفاته ليس سوى تعبير عن هذه اللانهاية الساحرة.

7 ـ التوجه إلى المجهول، إلى ما لايعرف، والانحراف عن الشائع المألوف. وهذا يعني أن هذه الشعرية السرغينية لها طبيعة الكشف ـ بمعناه الصوفي والعلمي ـ التي تتجافى عن (رجولة) العالم، لتتصادى مع طفولته.

8 ـ التغيير والتأسيس باستمرار، فهي شعرية لا تنفك تدأب على تقديم العالم في صورة جديدة ومختلفة، من خلال تجربة جديدة ومختلفة، لا تستسلم لغبطة ما هو منجز، ولا تسكن في غرف غادرها الطموح واحتلتها أنفاس الرضا العطنة، بل تحاور، وتشعل الأسئلة التي أطفأها الغياب، وتتجاوز، وتعيد تأثيث العالم، وإشاعة الفرح فيه، وفي مسكنه الذي هو اللغة.

9 ـ الانفتاح والحركية، والتأبي على القولبة والتدجين، أو الأسر والخضوع لأي نظام فلسفيا كان أولاهوتيا أو معرفيا أو إيديولوجيا. فشعريته انفتاح على الذات، وعلى الآخر والكون، وحركية في الوجود مسكونة برشدها، ومضيئة من داخلها، تتقصى جوهر الحياة في حياة الجوهر.

10 ـ التلقائية، وهي هنا لا تعني الهذيان الساذج، وحمى الوجدان المبتور، والاندفاق العشوائي، وإنما تعني الفيض بمعناه الصوفي الأرحب والأرقى. ذلك الفيض الذي يخرج عن كل رقابة عقلانية وبرهانية، من حيث هو صدور عن طور لا يطمح إليه العقل، ولا يعقله... إنه طور الإبداع في صوفيته الشعرية، وشطحته الرؤيوية الفنية. وحين أقول

صوفية أفترض أن القارئ قد دخل معي في طقس اغتسلت فيه هذه الكلمة من شحنتها الدينية والتاريخية، واكتسبت حمولة معرفية ذات إشراقات شعرية، لا يسير في عروقها دم عفن: Mauvais sang.(16)

ومن هذه الخصائص والسمات، التي حاولنا رصدها في شعر السرغيني، نستلخص ما يلي :

أولا : التميز والتجدد، فدواوينه المذكورة لا تتشابه لا لغة ولا تركيبا، ولا تصورا ورؤية، ولا تشكيلا ومعمارا. إذ كل واحد منها له استقلاليته، وأقنعته الخاصة به، ومجرته التي تبتعد عن التكرار أسلوبا وصورا وعوالم.

ثانيا : اللغة الخلاقة التي تقول الأشياء والكون والكائنات وكأنها تخلقها من جديد. إنها لغة تنشيء مقولها سويا، ولا تسجنه فيها، وتنفي تكرار المرئي المألوف. ولذلك كانت لغة محرِّرة ومحرَّرة، تفتح المنغلق والمحجوب، وتركض في أعالي الوجود، ولا تقف عند السفوح راكنة للمهوب.

ثالثا : الوجود في هذه الشعرية وجود لغوي بامتياز، باعتبار اللغة رحم الخلق الدافئة، وتسميته الأولى. ومن ثمة فالكتابة الشعرية عند السرغيني حياة لا تعبير عن الحياة، فهي صيرورة وتحول كما الحياة، وهي بالتالي نقد لهذه الحياة، وإنقاد لها من السطحية والابتذال، ومن المسخ والتاكل.

رابعا : تجلي العوالم الخفية وتجليتها عن طريق طاقة الخيال المبتكرة للصور والأشكال.. تلك الطاقة التي قال عنها ابن عربي إنها حضرة من الحضرات، ومنزلة دونها منزلة العقل. فبالخيال اجتاز/ يجتاز الشاعر السرغيني هذه العوالم، وقبض/ يقبض على جمرة أسرارها، وبقوة التخيل وضوئه يفجر ينابيعها الكامنة. إنه شاعر الكشوفات الموغلة في الجوهر، لا تسقر حركية تجربته إلا لتبتعد عن قشرة المألوف، وأنظمة التقنين المتكلسة. «فخياله ينطوي على أشياء لا مثيل لها في البحر ولا البر، ونظامها أبهى من نظام الأشياء كما يراها في العالم الحقيقي التقليدي، إنه خيال ثائر بالفطرة كما يقول أفلاطون».(17)

خامسا : مجيء عمق القول وشكله من اللامرئي. فالخارج وأشكاله لا تعبأ به شعرية السرغيني، لأنه يمثل تحققا جاهزا. بينما هاجسها هو الباطن الذي يظل احتمالا وانفتاحا على أرقى التشكلات. ولهذا نجد قوله الشعري لا يحاكي الطبيعة، ولا الوجه اليومي للحياة، لأنه فعل باديء يتجلى في شكل باديء،(18) وسؤال يتناسل باستمراروفق شروطه. ونحن «نعرف أن عملية حذف السؤال هي التي قادتنا إلى ما نحن عليه الآن، وأن الاستمرار في حذفه سوف يقودنا إلى الموت النهائي».(19)

إن السؤال : كيف نبتكر شكلا لما يتشكل؟ ولما هو عمق جدا؟ هو سؤال رهان، ما تزال التجربة الشعرية المغربية الحديثة، في معظمها، مؤرقة به... ولكن الشاعر السرغيني اجتاز عتبة السؤال الآنف، وعوفيَ من أرقه حين انفض على لؤلؤة مستحيله.

* * *

الهوامش :

* تدين هذه الأوراق في خطوطها المتعلقة بمفهوم القصيدة القصيرة، وبنية الاستثارة والانفراج، وفي استبصارها لكتاب «بنية القصيدة القصيرة في شعر أدونيس»، تأليف د. علي الشرع، منشورات اتحاد الكتاب العرب بدمشق 1987م.

1 ـ د. عز الدين إسماعيل «الشعر العربي المعاصر : قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية»، القاهرة 1966م، ص 250 ـ وطبعة دار العودة، بيروت 1972م، ص 258.

2 ـ أدونيس «فاتحة لنهايات القرن»، دار العودة، بيروت 1980م، ص 256.

3 ـ منير العكش «لقاء مع أدونيس»، مجلة (مواقف)، العدد 14/13، سنة 1971م، ص 3.

4 ـ أدونيس «مقدمة للشعر العربي»، دار العودة، بيروت 1971م، ص 116.

5 ـ محمد السرغيني «بحار جبل قاف»، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ص ص 28، 29، 30.

6 ـ المرجع السابق، ص 22.

7 ـ نفسه، ص 16.

8 ـ نفسه، ص 17.

9 ـ نفسه، ص 24.

10 ـ نفسه، ص 25.

11 ـ نفسه، ص 26.

12 ـ أحمد الطريسي أعراب «الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب»، ط 1، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1967م، ص 313.

13 ـ المرجع السابق، ص 314.

14 ـ نفسه، ص 317.

15 ـ نفسه، ص ص 243، 244.

16 ـ أدونيس «الصوفية والسوريالية»، دار الساقي، لندن 1992، ص 205، 206.

17 ـ إروين إدمان «الفنون والإنسان»، ترجمة مصطفى حبيب، دار مصر للطباعة، القاهرة، د. ت، ص 46.

18 ـ أدونيس «الصوفية والسوريالية»، ص 227.

19 ـ إلياس الخوري مجلة «مواقف»، العدد 45، سنة 1983م، ص 6.

* * *

الشعرية وتجلياتها في النقد الأدبي الحديث

محمد القاسمي(*)

مقدمة :

شهدت السنوات الآخيرة من القرن العشرين تحولات هامة في مجال دراسة الأدب ونقده. وقد طرحت البنيوية بتياراتها المختلفة على أنها الكلمة الأخيرة التي تحمل من صرامة المنهج العلمي ومن تحديداته ما يجعلها مؤهلة لتناول الظواهر الثقافية وتحليلها. ولعل أهم تحليل انبثق عن البنيوية، واستفاد من منهجها ومفاهيمها الإجرائية ما يعرف بالشعرية البنيوية .

إن الشعرية، في بعدها البنيوي، هي الدراسة المنهجية للأنظمة التي تنطوي عليها النصوص الشعرية (كوهن) والنصوص الأدبية عامة (تودوروف وكمال أبوديب). غير أن للمفهوم معنى خاصا، إلى جانب هذا المعنى البنيوي العام، يتصل بدراسة الخصائص الأدبية عند مدرسة معينة، أو حركة ما أو أديب معين. ومن ثم يمكن الحديث عن شعرية القص، أو شعرية القصيدة، أو شعرية الحداثة ...

ومعلوم أن مصطلح الشعرية أخذ يشيع في الكتابات العربية المعاصرة، مع اختلاف بين في التصور وفي طريقة توظيفه، وتحديد آليات اشتغاله، وكذلك في محاولة تأ صيله وتحديثه [1]. ويبدو أن كثيرا من الشعريين العرب قد تأثروا بالمنهج الشكلي، وحاول البعض أن يقلده ولكن باستخدام منهج تراثي، يقوم على الاستعانة بأدوات النحو والصرف وتقنيات البلاغة في تحليل النصوص الأدبية. وتهدف هذه الدراسة إلى إنجاز الخطوات التالية :

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

1 – تحديد مفهوم الشعرية في الكتابات النقدية المعاصرة .

2 – رصد المفهوم من خلال : «بنية اللغة الشعرية» لكوهن و«في الشعرية» لكمال أبو ديب .

3 – تتبع أهم نقط التقاطع والتمايز بين العملين.

1- مفهوم الشعرية :

الشعرية مصطلح قديم وحديث في الوقت نفسه. ويمكن أن نؤصل لهذا المفهوم بالعودة إلى «فن الشعر» لأرسطو، وإلى بعض الدراسات النقدية القديمة عند العرب[2]. وفي العصر الحديث حدد تودوروف مفهوم الشعرية في ثلاثة أنماط أساسية، لعل أهمها أن الشعرية «هي دراسة داخلية للأدب [3]» غير أنه حاول في موضع آخر إعطاء تعريف أكثر دقة يتمثل في كون الشعرية هي «معرفة القوانين العامة التي تنظم ولادة كل عمل[4]» ويمكن القول أن جل المقاربات حول الشعرية لا تخرج عن هذا المعنى، لأن المادة الوحيدة التي يطرحها النص الأدبي للتحليل في نظر معظم الشعريين هي لغته، ومن هنا «كانت الإمكانية الوحيدة لتحليل الشعرية في النص هي اكتناه المادة الصوتية، الدلالية، أي نظام العلامات، التي هي جسده وكينونته الناضجةوالتي هي شرط وجوده أيضا.»[5]

ويستفاد من هذا النص النقدي الدال أن الشعرية لا تتعامل مع الأنماط التعبيرية كظواهر مستقلة، وأحداث معزولة، فالوزن والقافية وأدوات التعبير التركيبية والمورفولوجية والبلاغية تندرج ضمن شبكة من العلاقات المتشكلة في بنية كلية. وهذه البنية الشاملة والكلية هي التي تنتج شعرية النص. غير أنه لا يكفي تجميع تلك الأنماط التعبيرية في نص ما للحكم عليه بالجمال والشعرية، «فليست أدوات الصنعة في جملتها هي التي تمنح الشاعرية، وإنما الذي يمنح ذلك هو عمل هذه الأدوات، وهذا العمل (أو الوظيفة) لايمكن أن يقاس فقط في مقابل ملاءمته للغة اليومية، وإنما لابد أن يشار إلى الأعراف المعيارية الخاصة بالتراث الأدبي، وإلى الأنساق غير الأدبية [6]»

وفي مجال التنظير النقدي للشعرية الحديثة نتوفر على نظريات بارزة تؤطرها مرجعيات مختلفة، أهمها نظرية ياكبسون وجان كوهن وتودوروف وكمال أبو ديب، وقد

عولجت الشعرية الحديثة في البداية في إطار ثنائية الشعر/النثر. وبوسعنا أن نقرر أن مسلمة ياكبسون شعر/نثر كانت من منطلقات كوهن في شعريته، حيث إن شعريتهما تعالجان الخطاب الشعري دون الخطاب النثري. أما شعرية تودوروف فإنها اهتمت بأشكال مختلفة من الخطاب، وخاصة الخطاب الروائي، أما تجربة كمال أبو ديب فإنها تشكل نقطة التقاء التجربتين السابقتين، حيث اهتم بالخطاب الشعري، قديمه وحديثه، دون إغفال الخطاب النثري.

وستركز هذه الدراسة على عملين قيمين هما : "بنية اللغة الشعرية" لجان كوهن. و"في الشعرية" لكمال أبو ديب لخصوصية التجربتين وأهميتهما في مساءلة النصوص الإبداعية.

2 ـ 1 شعرية كوهن :

تنطلق شعرية كوهن من مسلمة أساسية وهي أن البلاغة القديمة لم تعد قادرة على تحديد مواطن الجمال في النصوص الإبداعية، لأنها اقتصرت على التصنيف والتبويب، وتعاملت مع الأنماط التعبيرية المختلفة كالوزن والقافية والاستعارة والتقديم والتأخير كأحداث معزولة، وظواهر مستقلة، ثم إن البلاغة القديمة لم تكلف نفسها عناء البحث عن البنية المشتركة بين هذه الصور المختلفة والتي تنتمي إلى مستويات لسانية مختلفة. فما هو الأساس المشترك بين القافية كمقوم صوتي والتقديم والتأخير كمكون تركيبي والاستعارة كمقوم دلالي؟. إن البلاغة القديمة عاجزة عن إيجاد أجوبة مناسبة لهذا السؤال، وهذا بالتحديد هو هدف الشعرية البنيوية عند كوهن. غير أن هذا لا يعني أن الشعرية قطعت صلتها بعلوم البلاغة، فالشعرية، رغم استنادها على مرجعيات مختلفة وخاصة الشكلية الروسية، والأسلوبية والنقد الجديد، فإنها «ظلت تدور داخل نفس الإطار النظري، ومن ثم فلم يكن عبثا أن يظل علما البلاغة والبويطيقا في بداياتهما متحدين بصورة وثيقة، بل يمكن القول بأن الصلة بينهما لم تنقطع أبدا.»(7)

إن شعرية كوهن تنطلق من سؤال أساسي وهو «هل توجد سمات خاصة في كل ما صنف ضمن الشعر وغائبة في كل ما صنف ضمن النثر؟ إذا كان الجواب بالإيجاب فما هي؟ إن ذلك هو السؤال الذي يجب أن تجيب عليه كل شعرية تسعى لأن تكون علمية.(8)» هكذا يقر جان كوهن منذ البداية بوجود طريقتين في التعبير، طريقة خاصة

بالشعر وأخرى بالنثر. ويشكل النثر بالنسبة إليه الطريقة العادية والبسيطة في التعبير عن الأشياء، ولهذا وصف تارة باللغة العادية وتارة ثانية بالمعيار أو القانون وتارة أخرى بالنمط. أما الشعر فيتميز بطريقته الخاصة في التعبير عن الأشياء وعن العالم، فالشعر لا يتحدث بلغة عادية، وإنما هو تعبير غير عادي عن أشياء عادية. ويوضح "كوهن" هذه النقطة بقوله : «ولكون النثر هو اللغة الشائعة يمكن أن نتحدث عن معيار تعتبر القصيدة انزياحا عنه.»(9)

ثنائية معيار/انزياح :

إن جان كوهن قد شيد صرحه النظري والمنهجي في تحليل "بنية اللغة الشعرية" على مجموعة من الثنائيات، رغبة منه في إضفاء طابع العلمية والموضوعية على شعريته، من جهة، وتجاوزا للانطباعية والتأثرية التي سقطت فيها المناهج السابقة. ولعل أهم ثنائية اعتمدها كوهن في تحليل الخطاب الشعري ثنائية معيار/انزياح أو ما يعرف اختصارا بنظرية الانزياح.

الواقع أن مفهوم الانزياح قد استعمل أول مرة في الدراسات الأسلوبية وخاصة عند ريفاتير(10) وبالي وسبتزر وغيرهم، ولكن كوهن أعطى للمفهوم بعدا آخر وطوره حتى ارتبط باسمه.

إن مفهوم الانزياح عند كوهن لا يختلف عن التعريف الذي يعطيه «برونو» للواقعة الأسلوبية، فالأسلوب عنده «هو كل ماليس شائعا ولا عاديا ولا مطابقا للمعيار العام المألوف، ويبقى مع ذلك أن الأسلوب كما مورس في الأدب يحمل قيمة جمالية، إنه انزياح بالنسبة إلى معيار، أي أنه خطأ، ولكنه كما يقول برونو أيضا : «خطأ مقصود »(11).

ومن هنا فإن الشعرية كما يتصورها كوهن، تمر بمرحلتين أساسيتين :

1 - مرحلة طرح الانزياح، وفيها يتم مخالفة القواعد النثرية وتكسير بنيتها المألوفة.

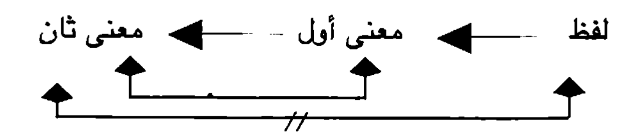
2 - ثم مرحلة نفي الانزياح، وفيها يتم إعادة بناء الجملة من جديد كي تستعيد انسجامها ومعقوليتها. ومن هنا فإن "الشعرية عملية ذات وجهين

متعايشين متزامنين : الانزياح ونفيه. تكسير البنية وإعادة التبنين. ولكي تحقق القصيدة شعريتها ينبغي أن تكون دلالتها مفقودة أولا ثم يتم العثور عليها، وذلك كله في وعي القارئ.»(12)

وتتميز الجملة الشعرية عند كوهن بالمنافرة الدلالية وعدم المناسبة بين المسند والمسند إليه. كما يميز بين نوعين من "عدم المناسبة" طبقا للعلاقة بين المعاني، فهناك عدم تناسب أو انحراف أولي عندما يمس عنصرا من العناصر الداخلة في تركيب المعنى فحسب، وهناك عدم تناسب أشد عندما يتصل شيء خارج تركيب المعنى نفسه. ومن جهة أخرى، إن المنافرة التي تتسم بها اللغة الشعرية نجدها أيضا في الجملة اللامعقولة، غير أنها قابلة للنفي في الحالة الأولى – في الجملة الشعرية – أما في الحالة الثانية فهي غير قابلة للتصحيح، إنهما يلتقيان في لحظة هدم الجملة النثرية، ولكنهما يفترقان في اللحظة الثانية، حيث إن الجملة الشعرية تعيد بناء الجملة النثرية، ولكنهما يفترقان في اللحظة الثانية، حيث إن الجملة الشعرية تعيد بناء الجملة من جديد لاستعادة المعنى المفقود، بينما نجد هذه الخطوة مفقودة في الجملة اللامعقولة.

وفي ضوء هذا التصور، قام كوهن بدراسة مجموعة من الصور البلاغية صوتية ودلالية وتركيبية، نقتصر هنا على استجلاء واحدة منها وهي شعرية الاستعارة. ولنأخذ هذا المثال البسيط : «جلس على مقعد الرئاسة ثعلب».

إننا نلاحظ منافرة دلالية بين الفعل "جلس" والفاعل "ثعلب". إن فعل "جلس" يتطلب فاعلا عاقلا على الأقل، وهذا ما يفتقد إليه الفاعل «ثعلب» في الجملة السابقة، ولكي تستعيد الجملة ملاءمتها وانسجامها، لابد من استبدال معنى "الثعلب" بمعنى ثان يستفاد من سياق الجملة الشعرية وهو أنه يجلس على مقعد الرئاسة إنسان محتال. فنحن إذن أمام تغيير في المعنى، وهو تغيير يرمز إليه الباحثون بالخط التالي :



وليست عملية التفسير أو الاستبدال عملية مجانية، بل لابد من علاقة موضوعية بين المعنى الأول والمعنى الثاني. كما أن الانتقال من اللفظ إلى المعنى الثاني عملية غير ممكنة.

2 ـ 2 شعرية الفجوة : مسافة التوتر عند أبوديب.

أما كتاب «في الشعرية" لكمال أبو ديب فيمثل في نظري أهم الكتابات النقدية حول "الشعرية" في النقد الأدبي عند العرب من حيث النظرية والتطبيق. نظريا، يمكن القول إن كتاب "في الشعرية" يدور في نفس الإطار العام للشعرية البنيوية الذي رسمه كوهن في "بنية اللغة الشعرية»، رغم نفي أبو ديب الاطلاع على الكتاب الأخير. وفي هذا الصدد يصرح أبو ديب أن شعريته لسانية، أي أنها تعتمد في تحليلاتها على لغة النص في أبعادها الصوتية والدلالية والتركيبية والايقاعية، بعيدا عن العوامل الأخرى التي تربط الشعرية بالطقوس والأسطورة والعوامل الاجتماعية والنفسية. وفي هذا الصدد نجد أبو ديب يؤكد على ضرورة إفراغ الكلمات من معانيها المعجمية وشحنها بمعان جديدة وأفكار مبتكرة، ذلك "أن استخدام الكلمات بأوضاعها القاموسية المتجمدة لا ينتج الشعرية، بل ينتجها الخروج بالكلمات عن طبيعتها الراسخة إلى طبيعة جديدة. وهذا الخروج هو خلق لما أسميه الفجوة : مسافة التوتر، خلق للمسافة بين اللغة المترسبة وبين اللغة المبتكرة في مكوناتها الأولية، وفي بناها التركيبية، وفي صورها الشعرية[13]»

وعلى الرغم من هذا التصور الذي يحصر كشف الشعرية في مجال البنيات اللغوية، إلا أن أبو ديب يؤكد في تطبيقاته بالذات، أن المكونات التي تتجلى فيها الشعرية غير مقتصرة على البنيات اللغوية، فمن الممكن أن تكون المكونات «مواقف فكرية أو بنى شعورية أو تصورية مرتبطة باللغة أو التجربة أو بالبنية العقائدية (الايديولوجية) أو برؤيا العالم بشكل عام.[14]». الواقع أن هذا الموقف الذي عبر عنه أبو ديب يضعنا أمام شعرية غير لغوية، على الرغم من أنها تعاين عبر بنيات لغوية.

مفهوم الفجوة : مسافة التوتر :

إن شعرية أبو ديب تقوم على إقصاء ثنائية : المعيار/الانزياح التي أقرها كوهن في شعريته، وتطرح مفهوما بديلا هو : الفجوة : مسافة التوتر ومن خلال هذا المفهوم

يلغي أبو ديب الامتياز الذي يحظى به الشعر على حساب النثر، فليس النثر معيارا للشعر، إنهما أصلان متساويان، لا مجال للمفاضلة القيمية بينهما، وهنا يلتقي أبو ديب مع تودورف في نقد كوهن الذي ميز بين الشعر والنثر طبقا لمفهوم الانزياح.

إن مفهوم الفجوة : مسافة التوتر مفهوم عام وشامل، فهو لا يقتصر على استجلاء مبادئ الشعرية في النصوص الأدبية، بل إنه عنصر أساسي في التجربة الإنسانية كلها، ومن هنا فإن الشعرية، وفق هذا التصور الذي يحاول أن ينميه، ليست إلا وظيفة من وظائف الفجوة : مسافة التوتر.

وتستند شعرية أبو ديب في مفهوم الفجوة : مسافة التوتر إلى مفهومين أساسيين هما : "العلائقية" و"الكلية"، فهو ينص على أن الشعرية التي يحاول أن يطورها «خصيصة علائقية[15]»، أي أن المكونات المختلفة يمكن أن تقع في سياق معين دون أن تنتج شعرا لكنها حين تدخل في حركة متواشجة مع المكونات الأخرى ضمن شبكة من العلاقات فإنها تتحول إلى عنصر فاعل في خلق الشعرية. فالشعرية لا تتحدد انطلاقا من ظاهرة مفردة كالوزن أو القافية، أو الاستعارة، ولكنها تتحدد من خلال تآلف هذه العناصر فيما بينها ويبدو من تحليلات أبو ديب، الشعرية والنثرية أن مفهوم الفجوة : مسافة التوتر لا يبتعد كثيرا عن مفهوم الانزياح عند كوهن، ذلك أن مفهوم الفجوة يتضمن معنى الخروج والانتقال من معنى أولي إلى معنى ثان كما يتجسد من خلال استعماله لبعض المفاهيم كاللاتجانس، واللاطبيعي، والإقحام... الخ.

وخلاصة القول، إن الفجوة : مسافة التوتر تتحقق من خلال مستويين :

1 ـ المستوى الأول يتناول البنيات الشعورية أو التصورية أو الأيديولوجية أي ما يشكل اختصارا رؤيا للعالم.

2 ـ المستوى الثاني : لساني صرف ويتناول البنيات اللغوية.

إن هذا التمييز بين مستويي الفجوة : مسافة التوتر يفضي بنا إلى رصد مختلف التمايزات بين نظريتي الانزياح والفجوة : مسافة التوتر.

1 ـ إن كوهن يسعى إلى تأسيس علم للشعر عبر وضع مقابلة بين الشعر والنثر، فالشعر عنده نقيض النثر، بينما يضع أبو ديب مقابلة بين الشعر واللاشعر، فهو

يسعى إلى البحث عن شعرية الخطاب الأدبي، ومن هنا فإنه لا يشترط الوزن والقافية في النصوص التي حللها، وبذلك يلتقي مع تودوروف في توسيع دائرة الشعرية، على العكس من كوهن الذي اقتصر تحليله على القصائد الموزونة المقفاة.

2 ـ إن كوهن يقتصر في شعريته على استجلاء المكونات الداخلية للنص الشعري، أي أنه يعالج النصوص الشعرية من منظور لساني صرف، ويهمل العوامل الخارجية للنص كالتحليل الاجتماعي والنفسي، لأنها غير قادرة على الكشف عن جمالية النصوص الشعرية، في حين يلح أبو ديب على العلاقة الجدلية بين المكونات الداخلية للنص والعوامل الخارجية له، فالعناصر النصية لا بد أن تحيل على واقع خارج النص الأدبي، وهذا مايجعل من الفجوة : مسافة التوتر مفهوما متسما بالحركية الفعالة.

3 ـ إن كوهن يميز بين اللغة الشعرية واللغة النثرية، على أساس أن القول الشعري انزياح عن النثر، وشعرية النصوص الابداعية تتحقق طبقا لدرجة الانزياح في حين يرفض أبوديب هذه الفكرة، ويسعى إلى إلغاء ثنائية : معيار/انزياح لصعوبة ضبط المعيار. ذلك أن كثيرا من النصوص واللغات غير الشعرية تقدم كما هائلا من الانحرافات، كما أن المحادثة العادية، والحوارات اليومية مطعمة بالانزياحات الجيدة مثل الكناية والاستعارة والتشبيه، ومن هنا فإن فكرة الانزياح "مجرد فكرة سالبة."(16)

* * *

الهوامش :

1 ـ نحيل هنا على مساهمة رشيد يحياوي في "شعرية النوع الأدبي" وأبو ديب في كتابه "في الشعرية" وجمال الدين بن الشيخ في "الشعرية العربية".

2 ـ نحيل هنا على مجهودات بعض الفلاسفة المسلمين والمتأثرين بهم أمثال، الفارابي وابن سينا وحازم القرطاجي والجرجاني.

3 ـ Oswald Ducrut. Tzevetan Todorov. Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage. Seuil. Paris 1972, P : 106

4 ـ في كمال أبو ديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، طـ 1، 1987 ص 23

5 ـ نفسه : ص 15.

6 ـ خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ترجمة : د حامد أبو زيد مكتبة غريب، 1992، ص 46.

7 ـ نفسه 19 ـ 20.

8 ـ جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر ط 1، 1986، ص 14 ـ 15.

9 ـ نفسه : 15.

10 ـ إن سبتزر هو الذي جاء إلى الأسلوبية بالانزياح وهو بصدد قراءته للرواية الفرنسية الحديثة.

11 ـ بنية اللغة الشعرية : 15.

12 ـ نفسه 173

13 ـ في الشعرية : 38.

14 ـ نفسه : 22.

15 ـ نفسه : 14

16 ـ نظرية اللغة الأدبية : 43.

* * *

غربة النص واغتراب المبدع

مصطفى الشاذلي*

لقد جرت العادة بالاعتقاد أن القاعدة في مجال الابداع تتمثل في كون الابداع الشعري ملكا خاصا بالمبدع الشاعر في جميع الأحوال، وأن الاستثناء حالة متمثلة في ظاهرة السرقة الشعرية. ولذلك جندت الدوائر العلمية والأدبية كل إمكانياتها لرصد أوصاف السرقة وإلقاء القبض على الشاعر/السارق وبالتالي تقديمه لعدالة القراء لتقول رأيها فيه. وفي حالة انقشاع سحب السرقة، تبدو ذمة الابداع الشعري مبرأة من كل الشبه ما دام يحمل توقيع صاحبه ويتداوله القراء من منظور تبعيته لمبدعه عبر العصور. وعلى هذا الأساس قر في النفوس بأن الإبداع السليم من الشوائب يعيش خارج مفهوم تداول السلط - إن صح التعبير - أي لا يخضع رقبته إلا لسلطة صاحبه. ومن هذه الزاوية يبدو الشاعر سيد إبداعه الشعري، يمتلك زمامه، بحيث لا يمكن أن يجمح به إلا حيث تشاء نفسه ويطابق مقاصده من جهة، كما أنه يبدو المالك الفعلي والحقيقي لزمن الابداع الشعري من جهة ثانية. وبالتالي يسود الاعتقاد في كل الأوساط على أنه الأب الشرعي للقصيد وأدواته من جهة ثالثة.

فهل كان الأمر كذلك أم أن النص الشعري يدور في مدار والشاعر يدور في مدار آخر وكل في فلك يسبحون؟ ذلك ما سنحاول ملامسة بعض ملابساته في كنف الثقافة العربية من خلال مصطلح «الاغتراب» وهو مصطلح اجرائي نوظفه في هذا المقام - خارج سياقاته الايديولوجية ومفاهيمه الفكرية - الفلسفية - ليدل فقط على «فقدان الملكية»[1] : فعندما تنفصم عرى الروابط بين النص وبين مبدعه. فإن رابطة الاغتراب هي التي تسارع إلى ملء الهوة الفاصلة بينهما وتحل محل رابطة الملكية أو الابوة - من جهة الشاعر - والتبعية أو النسبة - من جهة النص الشعري. وفي هذه الحال يصير

* أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

النص المنسب إلى الشـاعر ظاهريا، ملكا لسلطة أخرى. لمبدع آخر. وفي هذا المنحنى الاغترابي تتعرى حقيقة الشاعر العربي تحت مجهر البحث في طبيعة العلاقة القائمة بينه وبين نصه الشعري. وموازاة لذلك ينهار صرح الغنى الشعري الذي شيده خيال «الجاحظ» في أفق التراث العربي ويذهب كرمه للشاعر سدى، هذا في وقت يتراءى فيه شاعرنا البائس قائما، في مجال الابداع، على ركام الخسارات ليس إلا. ولسان حاله لا يفتأ يتحدث عن خواء وفاضه الشعري وعن فقره الازلي الابداعي في جزيرة ضاقت سهولها وأوعارها بكنوز «القول» بل يجوز القول إنه في غمرة فرح «القبيلة» قديما، «المجتمع المدني» حديثا يكون ميلاد الشاعر ايدانا بموته وإعلانا عن يتم «النص» متبنيا أو بالأحرى ممتلكا من قبل جهات أخرى. وهذه بعض مظاهر اغتراب المبدع - أي موته - وغربة النص الابداعي - أي يتمه. وبعض ملامح علاقاتهما بتلك الجهات الوارثة والمالكة في آن واحد للعملية الابداعية.

- أولا : النص في ملكية القبيلة

في هذه الوضعية كان ميلاد الشاعر في أحضان المجتمع الجاهلي طالع يمن. وكان مجيئه منتظرا ومرتقبا وعلى هذا الأساس أيضا كان دوره محددا سلفا قبل بروز طلعته والذي ينحصر في تنفيد المهام الخاصة بجملة من القيم التي نظَّرت لها القبيلة. ومن ثمة لم تُهَيأ المآدب ولم يلعب بالمزاهر ولم تتبادل قبل التهاني في حفل نبوغ الشاعر في كنف القبيلة إلا لكونه «حماية لأعراضهم وذب عن احسابهم وتخليد لمآثرهم وإشادة بذكرهم»[2]. ومن خلال تأمل هذه الأدوار الطلائعية التي أنيطت بالشاعر مسبقا والتي سيلعبها في حظيرة قبيلته، يمكن القول إن ميلاده في مهد القبيلة لم يكن سوى ميلاد النص الشعري الذي باتت تجسد به «القبيلة الأم» وتنتظر منذ زمن طويل خروجه من رحمها. وهي في يوم الميلاد أو النبوغ تحتفل لأن زمن انتظارها قد تمخض عن المولود الشاعر، الذي لم يكن في نهاية المطاف سوى وعاء يحمل في أحشائه «نص القبيلة» أي جملة القيم المضمرة في عرف القبيلة مجموعة التصورات والخطط المعلنة التي تحتاج إلى جهاز منفذ هو شاعرنا البائس طبعا. وهذا الجهاز أو الآلة الشاعرة، يمكن الاستغناء عنه في كثير من الأحيان : فعندما لا يقوم الجهاز المنفذ/الشاعر بدوره

أحسن قيام. أي عندما يحيد عن الأهداف المرسومة ويتعدى الخطوط الحمراء التي سطرتها أعراف القبيلة. وبعبارة أخرى، عندما لايخلص لعملية التفوه العرفي بالخطاب الذي يشكل «نص القبيلة» فإنه في هذه الحال يتم خلعه وطرده من حزب القبيلة وبالتالي اقصاؤه خارج دائرتها : ألم تته طائفة من الشعراء في عالم الصعلكة وتهيم في صحراء النفي على وجهها بسبب خيانة الشاعر لأمانة «نص القبيلة»؟ أو لم يبك طرفة بن العبد حظه المتعثر ذات يوم في حجر القبيلة؟[3].

أكيد أنه حينما يشتغل الجهاز الشاعري ـ نسبة إلى الشاعر ـ خارج الحدود النصية الدنيا المطلوبة، وأيضا حينما يتفوه بغير«النص النوعي» الذي ترتضيه القبيلة وتستسيغ سماعه أذنها، ففي هذه الوضعية يكون العرض الشعري المصنوع أكبر من مساحة القوالب الأخلاقية التي هيأتها القبيلة أي أكبر من طلبها. وهنا كان لابد أن تكسد البضاعة الابداعية الشعرية المقدمة وتبور بالضرورة تجارة الشاعر المبدع. والنتيجة هي أن يذم ويستغنى عنه لصالح غيره وليكن الخطيب؛ تلك هي الحقيقة المرة التي نقلها إلينا أبو عمرو بن العلا على لسان الجاحظ حيث يقول : «كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب، لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم ويهول على عدوهم (...) فلما كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا إلى السوقة وتسرعوا إلى اعراض الناس، صار الخطيب عندهم فوق الشاعر»[4].

ـ ثانيا : النص في ملكية الحبيبة

الوقوف على الأطلال هو وقوف من أجل تأدية صلاة العشق على رسم الحبيب الغائب. هو وقوف مقايضة : الشاعر اقتوى دمعه الغالي مقابل الحصول على النص الغائب. إنه النص الشعري الذي تمتلكه الحبيبة. ومن ثمة يكون البكاء باعثا على القول الشعري الغزلي واستدراجه من يد الحبيبة وكأننا بالنص ـ القصيدة الغزلية مثلا ـ يفيض مع كل قطرة دمع تذرفها عينا الشاعر. وفي هذا الإطار امكن التساؤل : هل كان الشاعر سيبدع النص الشعري الغزلي لو أن الحبيبة مكنته من نعمة الوصل الدائم؟ وبعد، هل كان ذلك النص الشعري المنهمر عن عيني الشاعر من إبداعه الشخصي

وبالتـالي هل يعـتـبـر ملكا له؟ لا شك أن امـتـلاك أسس نشـأة النص مـرهون بامـتـلاك الوصل، وهذا الأخير هبة تحت سلطة الحبيبة بكل تأكيد. ولهذا فإن فاقد الشيء لا يعطيه ولذلك وجب عليه الوقوف على الاطلال والربوع - وهي رمز الحبيبة وتمثالها الشاخص - لعلها تمكنه من امتلاك النص، وهو لن يتردد في مخاطبتها مباشرة : أيها الربع حدثني عن كذا وكذا. اعطيني نصي الشعري المفقود كما تفصح عن ذلك عبارات امرئ القيس التالية «انطق»، «حدث» في البيتين الشعريين التاليين :

ألا عم صـبـاحـا أيهـا الربع فـانطق	وحـدث حـديث الركب إن شـئت فـاصـدق
وحـــدث بأن زالت بليل حـــمـــولهم	كنخل من الأعـــراض غـــيـــر منبق[5]

وهل تعتبر عملية النطق والتحدث شيئا آخر سوى عملية انتاج النص وإبداعه؟ وهل كان استدرار النص الشعري من ضرع الربع شيئا آخر سوى التعبير الصادق عن نوع من الحرمان أو البؤس المهيمين على الشاعر العربي في مجال إنتاج النص الشعري وخلقه؟

وموازاة لذلك، أليس وقوف الشاعر أمام الربع باكيا ومستعطفا نوعا من التسول الابداعي؟

- ثالثا : النص في ملكية «سلطة الحوافز»

كثيرة هي الأقوال التي دارت في مجال ما يمكن تسميته «نشأة النص» وقد نوع النقاد العرب القدماء الحديث حول هذه المسألة وبذلك حازوا قصب السبق في وضع الأصبع على بعض النوازع والدوافع التي تتحكم في ميلاد القصيد أو النص الشعري عموما. فلنستمع إلى ابن قتيبة وهو يصنف تلك الحوافز قائلا : «وللشعر دوافع تحث البطيء وتبعث المتكلف. منها الطمع ومنها الشوق ومنها الشراب، ومنها الطرب، ومنها الغضب. وقيل للحطيئة : أي الناس أشعر؟ فأخرج لسانا دقيقا كأنه لسان حية فقال : هذا إذا طمع»[6]. ومن خلال امعان النظر في هذه الدواعي/ الحوافز يمكن الاقرار مبدئيا بأن النص الشعري ملك لغرائز الطمع، الشراب. الطرب الغضب. وبما أن أشعر الناس حسب تعبير الحطيئة السالف الذكر هو اللسان، واللسان إذا طمع على وجه التحديد، فإن القصيد أو النص الشعري لا يتحقق خارج اللسان الذي يرمز إلى اللغة

بامتياز. وحتى في هذه الحالة فإن هذا القصيد/ النص لا يسلم نفسه للسان إلا إذا ظهر هنالك مثير الطمع، الخارج عن مدار اللسان والشاعر الطامع في نهاية المطاف. لهذا يمكن القول إن تلك الدواعي هي مجرد استجابة سيكولوجية داخلية - لأنها مرتبطة بذات الشاعر - لمثيرات مادية - هي الدواعي الخارجية - الموضوعية التي تمتلك بالفعل النص الشعري الحقيقي ولا تسلمه للشاعر إلا إذا استجاب لاستفزازها. ولنحاول بسط القول بخصوص هذا التصور وتبسيطه بأمثلة منتقاة من تراثنا الشعري العربي.

الطمع : حالة سيكولوجية منبثقة من نفس الشاعر الذي ينظر الى المال الذي تتناوله كف انسان ثري وليكن «المدوح» قائد جيش، خليفة، أمير. ففي بعض الأحيان الممدوح هو الذي يعرض على الشاعر رغبة قول الشعر ولسان حاله يقول. امدحني أنا ولك القدر المالي كذا أو الهدية كذا.. وفي أحيان أخرى ينظر الشاعر بعين الطمع إلى ما في حوزة الممدوح من نعم ويستهيج لقول الشعر رغبة منه في استدرار ما في سماء الممدوح من عطاء. وفي كلتا الحالتين تكون هدية «النص الشعري» في يد الممدوح لدرجة أن النص الشاعري ينثال في الغالب الاعم على قدر انثيال عطاء الممدوح : إذا زاد في العطاء زاد النص الشعري طولا وانثيالا، وإذا قلص العطاء تقلصت أيضا مساحة النص. وإذا انعدم العطاء مات النص واندحر : ألم يمت النص الشعري، في مصر كافور الاخشيدي، على منحنى لسان المتنبي لما جَمَّد ما بيده وضن به على شاعرنا المتنبي؟[7] إذن فالنص الشعري المدحي يعيش خارج دائرة ملكية الشاعر ويسكن نفس الممدوح.

الغضب : هو أيضا حالة قلق نفسي تنتاب الناس بصفة عامة والشاعر بصفة خاصة والغضب قد تسببه عوامل خارجية بالطبع ولنقل إن «الآخر» هو الذي يسببه وليس المحيط أو البيئة والشاعر هو ذلك الوتر الحساس الذي يتأثر أولا بأول بذلك المثير فيستجيب لذلك المثير/الغضب بإنشاء النص الشعري، وهذا النص قد يكون مفصلا على قد حالة الغضب : ففي حالة بساطة طبيعة الغضب يكون «العتاب» وفي حالة تعقدها يكون «الهجاء» ولنمثل لذلك بمثالين حساسين في التراث العربي : لقد كان سيف الدولة هو مثير حالة غضب الشاعر أبي الطيب المتنبي لأن هذا الأخير كان يصافيه مدائحه ووده ويخصه بصداقته في حين كان سيف الدولة في شغل عن الشاعر البائس وركون

إلى وشايات الوشاة الذين كانوا يهدفون إلى إفساد جو العلاقة بينهما. إنما غضب سيف الدولة لم يتعد مجافاة الشاعر وحالة «الغضب» لم تتجاوز فتور العلاقة بينهما وفتور حرارة احتضان الأمير للشاعر. ولذلك فصل النص الشعري على لسان المتنبي على قد غضب سيف الدولة ومن ثمة نشأ نص العتاب :

واحـــر قلبـــاه ممن قلبـــه شـــبم ومن بجـــســـمي وحـــالي عنده ســـقم
مـــالي اكـتم حـبـا قـد برى جـسـدي وتـدعـي حب ســـــيف الدولـة الامم

إلى أن قال

هـذا عــــتــــابك إلا أنـه مـــــقــــة قــــد ضــــمن الدر إلا أنـه كـلـم[8]

إذن حالة غضب بسيطة في نفس سيف الدولة ولدت نصا عتابيا في نفس الشاعر المتنبي.

لكن عندما تتعضد حالة الغضب فإن النص الشعري يتعقد بدوره فينشأ عن ذلك «الهجاء» بهذا المعنى الهجاء ماهو الإعتاب عظمت أسبابه. فكان من المنتظر أن ينتج المتنبي نصا هجائيا مشحونا بغضب عارم بالقياس إلى غضب كافور الاخشيدي ولا عجب والحالة هذه أن يعيره بأبشع الصفات فيقول مثلا :

لا تشـتـر العـبـد إلا والعـصـا مـعـه إن العـبـيـد لأنجـاس مناكـيـد[9]

والذي يهمنا بخصوص هذا الهجاء هو أن الشاعر ما كان ليتفجر هذا النص الهجائي على لسانه لولا وجود حالة غضب معقدة في نفس كافور الاخشيدي. فغضبه النوعي هو المسؤول عن غضب المتنبي. إذن المهجو هو الذي يمتلك النص الهجائي وليس الشاعر الهاجي، الشراب والطرب والشوق. هذه كلها مثيرات متداخلة. الشراب = الخمر. الطرب = الاستماع إلى الموسيقى. الشوق = الحنين إلى ديار الأحبة. ففي حالة الشراب والطرب ينشأ النص الشعري ولا يمكن أن يدور محوره عادة الاحول أجواء الطرب النفيس الذي يشبه السكر. أو في أحسن الأحوال عندما تطيب مجالس الخمر، يمعن الشاعر في وصف مثيره ذاك أي الخمر بعرض صفاتها، لونها وأشكال أقداحها

وشروط الجلسة وأخلاق الندامى..الخ، وليس غريبا أن النص الشعري النواسي مثلا، على ضخامته، ما هو إلا استجابة للإثارة التي تحدثها الخمر بطعمها ولونها ورائحتها... في نفس صاحبه. ومن حقنا أن نتساءل : هل كان أبو نواس سينشئ نصه الشعري ذاك لولا مثير الخمر؟ وقد نعكس التساؤل فنقول : هل كان أبو نواس شيئا آخر غير ناقل أمين «نص الخمر» الذي تمتلكه الخمر المادة/السائل والذي تخبئه في قرارة كأسها وفي جوف أجوائها؟

الشوق : في ضفة الشوق يوجد الشاعر الباكي وراء سمرات الحي كحال امرئ القيس. وفي ضفة الهجر يوجد موكب الحبيبة الراحلة. وإذن هناك مثير لحالة الشوق التي تنتج عنها قصيدة الغزل. هذا المثير هو بقايا الديار ومرأى الهودج الذي يضم الحبيبة والموكب الذي يحيط بها وهي تنحدر رويدا رويدا خلف التلال الرملية السحيقة. وكلما ابتعدت الحبيبة تضاعف بكاء الشاعر ليبلل دمعه محمله أو ليغرقه في نهر من الدموع. وفي المقابل كلما همت الحبيبة بالعودة واقترب موكبها من حي الشاعر سكن روعه وجف نهر دمعه. والذي يهمنا هنا بالخصوص هو أن الشاعر ينتج نصه الشعري على قدر حركية موكب الحبيبة. كيف ذلك؟ فعندما ينأى طيف الحبيبة تكون حرارة الشوق على أشدها، فتكون قصيدة الغزل ذات لهجة عاطفية متأججة. وعندما يدنو فيكون الوصال تخمد حرارة الشوق وقد يندثر. وهنا قد نتساءل : هل كان الشاعر العربي، خلال كل العصور، سينشيء النص الشعر الغزلي بنوعيه الاباحي والعذري لولا لوعة الفراق والمعاناة.. التي يكثفها لفظ «شوق»؟ على أية حال مهما كان الجواب فإن السؤال الذي سيظل مطروحا هو : أليس النص الغزلي الحقيقي الأصلي هو ذلك النص الموجود في يد الحبيبة؟ وكأننا بعنترة مثلا حينما يخاطب دار حبيبته عبلة قائلا :

يادار عبلة بالجواء تكلمي   وعمي صباحا دار عبلة واسلمي(10)

يقول يا دار عبلة تكلمي بـ «النص الغزلي» الذي اودعتك اياه الحبيبة عبلة ومقابل ذلك احضني اشواقي في هيجانها وحرارتها وهو ما ترمز إليه عبارة «وعمي صباحا دار عبلة واسلمي» فهي بطاقة شوق معبرة مهداة إلى الحبيبة مقابل الأمل في تسليم النص الشعري. وهذا تأكيد لما سبق ذكره بخصوص امتلاك الاطلال «النص الشعري» إنما

اثرنا تخصيصه ببعض التوسع حتى يكتسب قول ابن قتيبة، الوارد سلفا، دلالته المتميزة في سياق حديثه عن دواعي قول الشعر.

الوصف : هو تصوير لأجزاء الطبيعة بعدسة لغوية ورسم للوحات الرياض بريشة الكلمة. وقد يبدو الوصف ـ في مجال الابداع ـ وسيلة يسقط الفنان/الشاعر من خلالها تصوره ورؤيته إلى العالم على الشيء الموصوف. بل إن المفهوم الحقيقي للوصف ينبغي أن يكون كذلك لا سيما وأن المبدع لا يصف عادة ما هو موجود وقابل للمشاهدة وإنما بإمكانه أن يصف ما يمكن أن يوجد أو ما هو غير موجود أصلا. وهنا تكمن حقيقة الابداع وفي هذا الأفق أمكننا التساؤل : هل تمكن الشاعر العربي، القديم، من ولوج مغامرة ابداع شعري وصفي يسكن مخيلته؟ الجواب قد يكمن في رد الشاعر «كثير» عن سؤال محرج للغاية : «قيل لكثير : يا أبا صخر كيف تصنع إذا عسر عليك قول الشعر؟ قال أطوف في الرباع المخلية والرياض المعشبة فيسهل علي أرصنه ويسرع إلي احسنه»[11] إن تأمل هذه القولة يكشف عن حقيقة أساسية مفادها أن الشاعر هو المعدم الذي لا يمتلك ادوات وصف الفضاء الطبيعي المحسوس والبحث بين ثناياه عن النص الشعري الذي افتقدته ذاكرته. وبمجرد حلول الشاعر على الرباع المخلية والرياض المعشبة يسرع إليه «النص» أو أحسن الشعر على حد تعبير «كثير». إذن النص الخارجي، الموجود خارج ذاكرة الشاعر، سوف لن يسلس قياده إلا لمن رحل إلى أجواء الطبيعة. النص من هذا المنظور فرس جامح ينبغي مداراته للامساك بزمامه أو على الاصح لانتزاع زمامه من قبضة الاماكن الطبيعية المذكورة. وهنا حق القول إن قصيدة/ نص الوصف تسكن في العالم الخارجي الموضوعي لا في العالم الداخلي الذاتي الخاص بنفس الشاعر.

الرثاء : هو مدح يتناول مناقب الميت. وفي هذا الغرض يتجسد النص المغترب بصفة جلية ذلك أنه من المستحيل تصور نشأة النص/ المرثاة قبل وفاة المرثي أو حتى قبيل وفاته وهو طريح الفراش يصارع شبح الموت. ولكن المؤكد هو أن نشأة هذا النص تتم بعيد تحقق الوفاة. ومن هنا لم يحصل أبدا أن نشأ نص الرثاء قبل حدوث فعل الاحتضار. والامر ينسحب حتى على رثاء غير الكائنات الحية مثل رثاء الحضارات ـ أبو

البقاء الرندي لم يرث الأندلس إلا بعد احتضار حضارة العرب في تلك المنطقة - صحيح أن هناك من الشعراء من يتمازج برثاء نفسه وهو على قيد الحياة إنما ذلك نادر وشذوذ عن القاعدة المذكورة. والذي ينبغي التشديد عليه في هذا الاطار هو أن النص الشعري /المرثاة يكون في سلطة المرثي لذلك فهو لا يمنح للشاعر ادوات انجازه إلا بعد أن يلفظ انفاسه. ومن ثمة أمكن القول إن النص الحقيقي، الاصلي - المرثية - يكون دائما وأبدا في ملكية المرثي لا في ملكية الشاعر الراثي.

رابعا : النص في ملكية الذاكرة الجمعية

في هذا المضمار يكون دور الشاعر هو الاستناد إلى كتاب المعاني الموجودة سلفا في النفوس أي الذاكرة الجمعية لإنجاز نصه الشعري عن طريق بعث تلك المعاني من جديد. فهو لا يمتلكها اصلا وإنما تمتلكها نفوس الناس منذ القدم. وفي هذا السياق يقول قدامة بن جعفر : «ومما يدل على أن المعاني كانت في نفوس الناس قديما أن أبا العباس محمد بن يزيد النحوي (المبرد) قال حدثني الثوري قال : قلت للأصمعي من اشعر الناس؟ فقال : من يأتي إلى المعنى الخسيس فيجعله بلفظه كبيرا أو إلى الكبير فيجعله بلفظه خسيسا»[12] إذن للحصول على النص الشعري المفقود لا بد للشاعر من اللجوء إلى المعنى بشقيه الخسيس والكبير الذي يقبع في أسفل الزمان، في عمق الذاكرة الجمعية العربية. فهي الخزانة التي تحتكر النص الشعري الأصلي.

النص في ملكية الناقد : يتعلق الأمر بالوضعية التي تختل فيها معادلة (النقد = ابداع) ويستأثر الناقد بدور التنظير لفن القول ورسم حدوده وابعاده ثم يلزم المبدع الشاعر باتباع قواعده والخضوع لقيود تنظيراته، ففي هذه الوضعية يكون الناقد هو المالك الحقيقي لقالب النص الشعري ودور الشاعر هو أن يملأ فراغاته بالتعليمات التي يوجهها إليه الناقد قائلا : افعل كذا لا تفعل كذا وكمثال على تحكم الناقد في مسار النص الشعري يقول قدامة بن جعفر :«وعلى الشاعر إذا شرع في أي معنى (...) أن يتوخى البلوغ من التجديد في ذلك إلى الغاية المطلوبة»[13].

وهل بعد كل هذه القيود وجود لحرية الشاعر التي بدونها لا يمكن أن تقوم للنص قائمة داخل الإقليم الابداعي الذي يخضع لرقابة الشاعر ويعتبر بالتالي رمزا لملكيته؟

وبعد، ما أشبه الشاعر العربي بالنحلة؛ فكلاهما يحترق من أجل إسعاد الآخر والاستجابة لدواعي الابداع، لكن كما أن النحلة لا تمتلك الرحيق، الذي تصنع منه ما يمكن أن نصطلح على تسميته بـ «نص العسل»، با عتباره ملكا للطبيعة كذلك شاعرنا فهو لا يتراءى إلا في لهاث دائم وراء الرحيق الابداعي المترسب في أعماق العالم الخارجي.

* * *

الهوامش :

1 ـ قد اكتسى مصطلح «الاغتراب» دلالة رمزية خاصة في التراث الماركسي. ففقدان الشيء أي عدم ملكيته يحيل إلى مفهوم العدم أي اختفاء بل موت «الذات» المالكة ليظل «الموضوع» بدوره يتيما. في موضع افتقار دائم إلى أب مالك. وليكن هنا الموضوع هو «النص» والذات هي «المبدع» «فالرجل الذي لا يملك اليوم شيئا لا يساوي شيئا لأنه منخلع عن الوجود بشكل عام، ولا يزال بعيدا عن الواقع الإنساني لأن حالة عدم تملك شيء هي حالة انفصال الإنسان عن موضوعيته انفصالا تاما» انظر كارل ماركس وفريد يريك انجلز «العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي» ترجمة حنا عبود ـ دار دمشق ـ دمشق 1978 ص 49.

2 ـ انظر ابن رشيق ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ دار الجيل ـ الطبعة الخامسة 1981 ـ الجزء الأول، ص 65.

3 ـ بالرغم من تفاني "طرفة" في خدمة قبيلته :

إذا القوم قالوا : من فتى؟ قلت أنني   عنيت فلم أكسل ولم اتبلد

(الديوان ـ تحقيق كرم البستاني ـ مكتبة صادر ـ بيروت 1953 ص 38) فإن جزاءه كان الإقصاء من فضاء القبيلة لما تجاوز حدود أعرافها وهو ما عبر عنه بقوله :

وما زال تشرابي الخمور ولذتي   وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلدي

إلى ان تحاشتني العشيرة كلها   وافردت افراد البعير المعبد

الديوان ـ ص ص 41 ـ 42.

4 ـ انظر الجاحظ «البيان والتبيين» دار الفكر للجميع 1968 ـ المجلد الأول ـ الجزء الأول، ص 164.

5 ـ امرؤ القيس ـ الديوان ـ تحقيق مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ص 103.

6 ـ انظر «ابن قتيبة» الشعر والشعراء تحقيق دي غويه ـ دار الثقافة بيروت (بدون تاريخ) الجزء الأول، ص 23.

7 ـ المشهور أن زاد المتنبي الشعري/النص كان ينمو على قدر نمو مكافأة «كافور» له لكن لما حجب هذا الأخير عنه عطاءه حجب عنه شاعرنا بدوره زاده أي نصه الشعري المدحي.

جوعان يأكل من زادي ويمسكني لكي يقال عظيم القدر مقصود

الديوان ـ المكتبة الثقافية ـ بيروت (بدون تاريخ) ص 508 .

8 ـ المتنبي ـ المصدر نفسه. ص ص 331 ـ 334.

9 ـ المتنبي ـ المصدر نفسه ص 507.

10 ـ عنترة ـ الديوان ـ تحقيق عبد المنعم عبد الرؤوف، مؤسسة فن الطباعة روزين شلهوب ـ مصر (بدون تاريخ) ص 142.

11 ـ انظر ابن قتيبة ـ الشعر والشعراء ـ مصدر مذكور، ص 24.

12 ـ قدامة بن جعفر ـ نقد الشعر ـ تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت (بدون تاريخ) ص 169.

13 ـ قدامة بن جعفر ـ المصدر نفسه، ص ص 65 ـ 66.

* * *

بعض تـجليات صورة « الأب » في «الغد والغضب» لخناثة بنونة

عبد الرحيم العلام(*)

لقد استطاعت الأديبة خناثة بنونة بنصوصها القليلة ـ وهذا بخل كبير منها لن يغفره لها تاريخ الابداع المغربي ـ أن تملأ ولمدة طويلة فضاء الكتابة النسائية عندنا، وهو ملء لا يمكن التوقف، في كل مناسبة يتم الحديث فيه عنه، عند إطاره التواصلي فقط، بل هو ملء «فني» أيضا، إذا جاز لي أن أستعمل في هذا الوقت الراهن لفظ «الفني» . أقول «فني» لأن رواية «الغد والغضب» تبقى، في نظري، كافية للإجابة عن سؤال مستوى وقيمة الرواية المغربية التي كتبتها «الأنثى» في مرحلة زمنية متقدمة من تاريخ الرواية المغربية.

لماذا هذا السؤال، إذن؟ لأن كتابات خناثة بنونة سبق لها أن تعرضت لردود فعل تبقى مجحفة في حقها، وغير صائبة في مجملها، ويتعلق الأمر هنا، بالمواقف القائلة بوجود « ضعف فني» في كتاباتها، وهو زعم مردود في ظني، وذلك إذا ما أخذنا بعين الإعتبار مستوى النصوص الروائية والقصصية (المغربية) الصادرة قبل أو بموازاة مع أعمال خناثة السردية، بحيث يتجلى لنا، خلافا لذلك، حدوث وعي مسبق بقضايا الكتابة السردية لدى هذه الروائية، شكلا وموضوعا، وذلك في مرحلة زمنية كان يهيمن فيها بناء خاص للسرد، ويتعلق الأمر هنا، بأواخر الستينيات وبداية السبعينيات، وذلك بالرغم من كون رواية «الغد والغضب» لم تصدر رسميا إلا في بداية الثمانينيات، حسب ما تشير إليه مرجعية النشر في الطبعة الأولى لهذه الرواية.

و«التوضيح» الذي ذيلت به الكاتبة رواياتها، تبقى له قيمته المرجعية والنظرية الخاصة،على مستوى ماأشرنا إليه في السابق بالوعي المسبق بقضايا الكتابة الروائية

* أستاذ باحث، عضو اتحاد كتاب المغرب .

لدى خناثة، وهو الوعي الذي يبرزلنا بالتالي نضج مفهوم الرواية لديها من ناحية، وكذا طبيعة تصور الكاتبة للجنس الروائي من ناحية ثانية، فهي التي تقول محدثة عن رواية «الغد والغضب» في نفس التوضيح : «إنني قد حققت فيها تعدد االأصوات والأرضيات والطروحات وزوايا الرؤية، مع تعدد الأبطال وتداخل الأزمنة من خلال روايتين تلتقيان وتبتعدان حتى تنصهران أخيرا في حركة جماعية، حيث يلتقي الفكر والفعل في علاقة جدلية يعكسها الفعل الجماعي الذي يرهص بالتغيير.(1)

أليست هذه، إذن، بعض سمات «الحساسية الجديدة» التي لازال يدعو إليها أنصار هذا التيار، وكما نظر له إدوار الخراط؟ أليست هذه بعض الخاصيات التي تحقق للرواية، وليس بالضرورة أية رواية، كليتها؟ أليس ما التجأت الكاتبة إلى توظيفه في هذه الرواية بفنية مفكر فيها (توظيف بنية التوازي مثلا) هو من بين الأمور التي تحقق للنصوص الروائية جمالية خاصة، ينضاف ذلك كله إلى طبيعة اللغة التعبيرية التي استخدمتها الكاتبة في هذه الرواية أو في نصوصها السردية الأخرى، والتي تزاوج في تعابيرها بين الكثافة الشعرية، المرتبطة بالرؤية وبالحس وباللحظة النفسية، وبين التجريدية أيضا، كما في تلك المواقف التي تبلور فيها الكاتبة الأفكار والتأملات حول مواضيع وجودية ومصيرية في نظرها، كما في تلك الحالات التي تغوص فيها الكاتبة داخل أوعاء شخوصها، حيث تبتعث أغوارها ابتعاثا بالغ الرهافة والحس ..

رواية «الغد والغضب»، إذن، في مجال حكائي تخييلي تتصارع داخله الأفكار والذهنيات والأجيال، كما تتفاعل داخله الشخوص والفضاءات في تناسق محكم وفي دينامية حكائية وسردية مفكر فيها بعمق، وهي الدينامية التي عملت الكاتبة على تكسيرها عبر اللجوء إلى اعتماد أسلوب «التبادل» السردي والحكائي، بخلاف بعض الروائيين الآخرين الذين يلجأون إلى تكسير تلك الدينامية عبر اعتماد تقنية االاسترجاع أو عبر لجوئهم إلى توزيع فضاءات نصوصهم إلى لوحات أو إلى فصول أو مقاطع سردية مصغرة. لكن في رواية «الغد والغضب» يسترسل السرد بخصوص «الحكاية الأولى» ليتوقف فجأة أمام «حكاية ثانية» ذات عوالم خاصة، لكنها غير منفصلة كليا عن عوالم الحكاية الأولى، ليستأنف من جديد، وهكذا يستمر هذا التبادل على امتداد

الفضاء النصي للرواية، وهو الإجراء الذي يفتح أمامنا أيضا إمكانية قراءة هذه الرواية قرائتين متوازيتين ...

وما يهمنا نحن من هاتين القرائتين المكنتين هو اختيار القراءة الأولى في الحكاية الأصل (أي حكاية هدى في علاقتها بالحياة والمجتمع وبالوسطين الطلابي والعائلي...)، وهي قراءة يمكن تجزيئها بدورها إلى عدة قراءات مصغرة، نختار من بينها، أيضا، قراءة في بعض تجليات صورة «الأب» في «الغد والغضب» ..

تقول سلوى بكر في هذا السياق : « منذ سنوات كانت الموضة.في الدراسات الأدبية هي البحث عن صورة المرأة في كتابة الرجل، ولقد كرست دراسات عديدة لصورة المرأة في أدب فلان أو علان، لكن يبدو أن الموضة الآن هي الكتابة عن صورة المرأة في أدب المرأة، والحقيقة، فأنا أحب أن أجعل هذه الموضة قديمة بدورها، وفكرت في تناول صورة الرجل في أدب المرأة» (2)

ويأتي هذا الإهتمام بصورة (الرجل) من قبل سلوى بكر، انطلاقا من كون كتاباتهاتبقى مدانة ومتهمة بأنها تحرض على كراهية الرجل، وبالتالي فقد «تهدر السلام الاجتماعي» كما يزعم البعض ...

وإذ نخصص بدورنا هذه القراءة لمقارنة بعض تجليات صورة الرجل، وتحديدا صورة (الأب) في «الغد والغضب»، فليس مرد ذلك من أجل الدفاع عن هذه الصورة أو إبراز مدى كراهية (هدى) - الساردة والشخصية المحورية في الرواية - لأبيها، أو مدى حبها له، وإنما الغاية المتوخاة من ذلك هي إبراز بعض تجليات هذه الصورة في خصوصياتها التخييلية، التفكيرية والأخلاقية وفي تجلياتها المجتمعية أيضا، وهي الصورة التي عملت الكاتبة على توظيفها من مواقع زمنية وذهنية ومنظورية خاصة، «حيث أن قيمة الوعي بماهية صورة الرجل في كتابات المرأة قيمة كشفية، فمن خلالها يتضح لنا موقعه من الذات الكاتبة، وبالتالي موقع الذات الكاتبة في المجتمع، كما تتضح لنا - أيضا - رؤية الكاتبة لا لذاتها فحسب، بل للعالم أيضا.» (3)

إلا أن ما تجدر الإشارة اليه، كذلك، هو كون الرواية النسوية العربية لازالت تهيمن عليها ما يسميه إدوار الخراط ب «الايديولوجية النسوية» أو «الانحياز الى النسوية»،

وهو ما يجعلها، في مواجهتها لصورة (الأب) خاصة، ولصورة (الرجل) عامة، إما تعمل على تغييبه الكلي أو تعمل على تجلية صورته من خلال أجواء «الفقدان» أساسا ...

لكن في رواية «الغد والغضب» يحتل (الأب) الموقع الأول - حكائيا - مقارنة مع (الأم)، حيث يبقى (الأب) هو المهيمن والحاضر داخل تفكير الساردة (هدى) على امتداد المحكي الروائي، باعتباره «عملية نفسية» بالدرجة الأولى، بما أن علاقة (هدى) ب «أبيها» تتأسس في البداية، وبشكل من الأشكال، على صورة «القتل» أساسا (قتل الأب في التحليل النفسي)، بمعنى قتله على مستوى «الذاكرة والفكر والذهن والتصور والتخييل»[4]. فرغم الحضور الجلي لصورة (الأب) في هذه الرواية، فإن حضوره في العمق يبقى مغلفا بصورة (الغياب)، خاصة وأن الكاتبة تكاد لاتمنحه حق الكلام في الرواية، وإن كان كما تقول الساردة (هدى):

«في داخله حنين سحيق لأن يروي وجوده بطلاوة»[5].

يبقى (الأب)، إذن، وإن تعدد حضوره النفسي، مجرد متكلم عنه، وصمته في الرواية لايمكنه أن يعبر إلا عن طبيعة النتاج الذاتي لرؤية الكاتبة لنمط «الرجل» السائد في المجتمع في فترات معينة، وهي رؤية يطبعها عموما عمق التنافر «أي تنافر هو، تتساءل هدى، هذا الذي بيني وبين هذا المجتمع ... أبدا فلا توافق بيننا .. فكل أشيائهم ليست غير تشويش وتأخير كبير يقتلع الجذور والمفاهيم وكل مطية : يا للمهزلة!»[6]

إن رفض «سلطة الأب» كانت أيضا من بين الأسباب التي دفعت إلى اتهام كتابات المرأة العربية عموما بالتمرد، الذي لا يخلو من السخرية، ضد العائلة والأخلاق والمجتمع، كما أن هذا الرفض تكاد تشترك في تجليته جل النصوص الروائية النسوية، شأنه في ذلك شأن الموضوعات الأخرى التي عملت رواية «الغد والغضب» على استثمارها (كموضوع اقتحام عالم المرأة والتمرد ضد كل «الغد والغضب» مظاهر الأنوثة وضد كل المظاهر الرجعية في المجتمع). تقول هدى متحدثة عن نفسها من خلال صورة أبيها : «كان هو يلاحق أي وعد يمكن أن يكون له فيه نصيب، فأراه كيف يتعقب بعضهن، وكيف تعود عيناه منتشيتين، وكيف يعلو كتفيه اعتداد بأنه رجل، وكانت مثل

هاته الاسلاب التي يعود بها ذات الفينة تورثني سؤالا مسعورا : أأنا حقا أنثى ؟ وأتذكر بوجع : أنثى بدون رصيد» [7].

إن بحث هدى عن سبب متطابق مع بعضه لمباشرة رعاية أبيها لحظات مرضه، وكذا رفضها لمفعول سلطته، هذا الموقف، إذن، ما هو إلا رفض مضاد من قبل «الإبنة» تجاه «الأب»، هذا الذي يجسد هنا، حالات من التناقض والنفاق الاجتماعي، فهو من ناحية يلعب دور مربي العائلة وحامي شرفها، ومن ناحية ثانية، تقول (هدى)، فهو «مترهب في مسوح القديسين» و «يستعد لو وجد فرصة أو فظة من شبابه، لأن يستخدم اقتداره، ويخضع تلك الفتنة الأنثوية لمتطلبات رجولته» [8].

كما ترفض هدى (أباها)، لكونه يرفض بدوره أنوثتها في مجتمع - تقول هدى - يقدس فيه الذكر، وفي هذا ما يذكرنا كذلك بطبيعة العلاقة بين البطلة «ندى» وأبيها «فريد خوري» في رواية منى جبور «فتاة تافهة» ...

إلا أن ما تجنبت الكاتبة التعبير عنه، هنا، هو إظهار «خنوع المرأة أمام «السيد» (الأب) كما في روايات أخريات. فصورة (الأم) في «الغد والغضب» تبقى باهتة وتصفها (هدى) بالسطحية، وربما تعمدت الكاتبة ذلك لكي تترك (هدى) تنهض برد الفعل أمام ذلك الخنوع الذي تبرز بعض ملامحه بين الحين والآخر. ويبرز رد الفعل ذاك حين تتمرد (هدى) ضد نصائح أبيها لها «لأجل حفظ السمعة»، لكن تتساءل هدى «هل حافظ هو عليها، هل كان شريفا من الداخل، أم كان المجتمع يفرض عليه الا يتطابق مع نوازعه فيعيش كل حياته منفصما؟» [9].

هذا التمرد، إذن، ربما هو الذي قاد (هدى) الى معانقة ذلك المشهد الأكثر تحررا في الرواية، وخاصة بعد اتصالها بسلمى من ناحية وبمحسن من ناحية ثانية : «أنا كـأنت كالجميع، علينا أن نتصرف، أن نخوض المذلات واللاجدوى لنوزع الأنا ... نشتتها، فنخفف من حدة الاشكال مادمنا لم نستطع أن نحقق أي تلاؤم» [10].

وحضور «سلمى» في هذه الرواية له ما يبرره أيضا. تقول بياتريس ديدييه Beatrice Didier في كتابها الرائع عن المرأة والكتابة : «إن للبطلة دائما أختا، صديقة

قريبة أو بعيدة، تلعب بالنسبة لها دور المرآة، حيث أن حضور هذين الوجهين المتعارضين في بعض الحالات يمكن الروائية من التعبير عن مظاهرالتناقض» [11] .

ودور المرآة الذي تلعبه سلمى، هنا، (باعتبارها الوجود والضمير الثاني لهدى حسب تعبير هذه الأخيرة) يدفع بهدى إلى أن تعيش بدورها حالات من التناقض والانشطار، شأنها في ذلك شأن أبيها، وهو ماكان يدفعها إلى الميل نحو هند، فهي «لا تسحقني بأفكارها أو اختياراتها، ولكنها تتقبل الفرضيات بلا أذيال وتعيشها : فبيننا نوع من التوافق» [12]، تقول هدى.

في حين توجه هدى خطابها لسلمى على النحو التالي : «انك تكادين تتشبهين بأبي، يعيش الجنس كضرورة دون أن يعترف، لأنه يريد أن يحتفظ له بلبوس السرية المجانية» [13]، هذا الأب، إذن،ماهو إلاصورة لتغييب الكشف عن «الإطار الصراعي الذي يربط فكرة الحرية بجدلها التاريخي وفكرة وجود المرأة بدورها في علاقة الانتاج والعمل واستقلال خطابها في المجتمع البطرياركي (الأبوي)» [14].

وهو الوضع، ربما،الذي دفع بهدى إلى أن تمارس الجنس مع محسن، وان لم تحك لنا عن ذلك بصوت مرتفع ...

هذا اللجوء، إذن، إلى محسن وكذا اللجوء إلى الاحتماء به، حسب تعابير هدى، ماهو إلا - من جهة أولى - صورة للبحث عن التحرر والمستحيل وتعويض عن محاولتها المتكررة لتغييب (الأب) / الشبح - من جهة ثانية، ذاك الذي تلوح صوره على تفكير هدى من حين لآخر، فأحيانا «يلوح كالوهم»، وأحيانا يبتعث عبر التذكر وأحيانا أخرى عبر«التواصل الصامت» كما تسميه (هدى)، وكلها أفعال تموقع «الأب» داخل ما يشبه فضاء الفقدان، في انتظار أن تدخله الساردة في مرحلة الفقدان النهائي، أي في مرحلة الموت البيولوجي دون توقف كبير عند أجواء هذا الموت، بل هي برقية : تقول : «مات الأب» [15].

وفي هذا ما يذكرنا بما قاله شاكر عبد الحميد عن بعض جوانب صورة (الأب) في أعمال بهاء طاهر، حيث أن «موت الأب فعليا أو رمزيا، موته جسديا أو إهماله لأسرته

وتخليه عن دوره خلال حياته (موته رمزيا) ثم موته بعد ذلك جسديا، وأيضا تلك الاحباطات التي تعانيها الشخصيات نتيجة للشروط القاسية للواقع التي تحيا فيه، يبدو أن ذلك يولد بداخلها حالة من موات المشاعر، حالة تجعلها عاجزة عن التفاعل مع الآخر برغم ما يضطرم في أعماقها من تشوقات وأشواق ...» (16)

قد يكون هو نفس الوضع الذي توجد داخله (هدى) في علاقتها بأبيها وبالآخر، وقد تكون صورة الأب في رواية «الغد والغضب» ما هي إلا صورة مصغرة لصورة السلطة والقمع وتكبيل تحرر المرأة في زمن مضى، لكنه لازال ينشر ظلاله اليوم بيننا.

غير أنه أمام (موت الأب) هناك استمرارية لغربة هدى ولغضبها، مع استمرارية غربة الأدب النسائي عندنا ...

* * *

الهوامش :

(*) خناثة بنونة، الغد والغضب، رواية، ط 1، دار النشر المغربية، 1981

(1) الرواية، ص 246

(2) سلوى بكر، بعيدا عن فراشه، في : مجلة «الهلال» أدب نسائي أم نساء أديبات»، العدد3 مارس 1995

(3) سوسن ناجي، «صورة الرجل» في قصص المرأة، في : مجلة إبداع، العدد الاول، يناير1993

(4) عباس مكي، التحليل النفسي وبنية المجتمع العربي، في : مجلة مواقف، العدد71/70، شتاء/ربيع1993،

(5) الرواية، ص19

(6) الرواية، ص 172

(7) الرواية، ص 31

(8) الرواية، ص 19

(9) الرواية، ص 57

(10) الرواية، ص 80

(11) Beatrice Didier, l'écriture femme, éd, puf1er édition, 1981.

(12) الرواية، ص 96

(13) الرواية، ص 95

(14) علي الفواز، هل ثمة أدب نسائي؟ في : أنوال، العدد531، 12ماي1990

(15) الرواية، ص 258

(16) شاكر عبد الحميد، الموت والحلم في عالم بهاء طاهر، في مجلة «فصول»، المجلد الثاني عشر، العدد الثاني، صيف 1993، ص 185.

* * *

أدب القراء من خلال كتاب "ماء الموائد" لأبي سالم العياشي

محمد احميد(*)

يتحدد موضوع المقال في الكشف عن أدب القراء بالمغرب في القرن الحادي عشر الهجري من خلال كتاب "ماء الموائد" أو "الرحلة العياشية" بهدف إبراز خصوصية أدب قرائنا بالنسبة للأدب العربي عموما والمغربي خصوصا. ولتحديد معالم هذا الأدب الذي أسدى خدمة متميزة للغة القرآن الكريم، أرى من الضروري القيام بوقفة اصطلاحية على أهم المفاهيم المشكلة للموضوع بغية مقاربته من خلال العناصر التالية :

I ـ التحديد الاصطلاحي :

ورد في لسان العرب "قرأت الكتاب قراءة وقرآنا، ومنه سمي القرآن وأقرأه القرآن. فهو مقرئ، وقال ابن الأثير تكرر في الحديث ذكر القراءة والاقتراء والقارئ والقرآن، والأصل في هذه اللفظة الجمع، وكل شيء جمعته فقد قرأته، وسمي القرآن لأنه جمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض"(1).

فالقراءة عملية يتم بواسطتها ربط الصلة بين دلالة اللفظ ورمزه المكتوب أو المفكر فيه، باللفظ الصوتي الذي يؤديه، وهذا الانشغال من المفكر فيه إلى المنطوق يسمى قراءة. والقراءة تمكن القارئ من السيطرة على قواه العقلية والانفعالية لكي يؤثر في السامع المطالب بإدراك ما يتضمنه المنطوق من دلالات معرفية. ما دامت القراءة هي الإخبار عن الآخر لأنه "من الثابت في العقول والقائم في النفوس أنه لا يوجد خبر حتى يكون هناك مخبر به ومخبر عنه"(2) فشساعة مصطلح (قراءة) وعلاقته المتميزة بفصاحة وسلامة نطق قارئ القرآن الكريم الملم بالمقياس دفعت أستاذنا المحترم الدكتور التهامي

(*) أستاذ باحث في الأدب المغربي.

الراجي إلى تحديدها فيما يلي :

1 ـ مطابقة القراءة للرسم العثماني ولو احتمالا.

2 ـ موافقتها للغة العربية ولو بوجه من الوجوه.

3 ـ صحة السند عن رسول الله (ص)[3].

والملاحظ أن التداخل المعرفي للقراءة وصلتها الوطيدة بالقارئ والمقروء والمقروء له يجعلها موضوعا خصبا للدراسات الصوتية والتداولية واللسانية وغيرها من العلوم الوثيقة الصلة بالخطاب اللساني، لذا فالمقصود بأدب القراء هو إنتاجهم الأدبي المساير لنموذج القصيدة العربية الرسمية أو الخارج عن معاييرها الفنية سواء كتبت بالعامية أو الفصحى، لأن هدفنا هو رصد خصوصية هذا الأدب الذي "تبدو فيه حرارة الإيمان والبعد عن التعقيد والغرابة في الألفاظ"[4] ويتحدد الاطار الزمني لأدب قرائنا في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الهجري الذي عرف فيه المغرب صراعا داميا بين الزعامات المحلية المتبلورة في :

"1 ـ الدلائيين بالمنطقة الوسطى للمغرب.

2 ـ المجاهد العياشي بالسهول الشمالية ـ الغربية على الأطلسي.

3 ـ (بودميعة) بسوس والجنوب المغربي.

4 ـ العلويين بسجلماسة ودرعة.

إلى جانب السلطان السعدي محمد الشيخ الذي انحصر نفوذه بمراكش وما حولها"[5].

II ـ قراءة عنوان كتاب "ماء الموائد"

أظن أن تفكيك عنوان الكتاب الذي يضم المتن الأدبي لقرائنا في القرن الحادي عشر أكبر عون لنا لولوج ثنايا الموضوع، وإذ نشعر منذ تأملنا الأول لعنوان "الرحلة العياشية" بغرابة تسميتها "بماء الموائد" لأن الموائد لا تعرض خصيصا للماء، مما يدفع القارئ إلى ولوج عالم الرمز لفك سر هذا العنوان، على اعتبار أن الماء المتحدث عنه هو ماء الخصب والعطاء كما أكد دلالته الخالق عز وجل في قوله تعالى : "وجعلنا من الماء

كل شيء حي"[6] فوجود الماء ضروري لاستمرارية الحياة، وعليه فقد اتخذ لفظ الماء قيمة كبرى في حياة الفرد المسلم لأنه المطهر لثيابه وبدنه قبل توجهه لأداء الشعائر الدينية.

وإذا مارسنا تفكيكا سيميائيا لعنوان الرحلة فإنه يمكننا الجزم بأن حروف "الماء" هي نفسها المشكلة لكلمة "موائد" وعليه فإن تركيبا تداخليا للفظ (الماء + ود) يعطينا كلمة (الموائد)، وهذا الأمر يفيدنا بأن ماء الود هو الهدف الأسمى من هذه الرحلة إلى الديار المشرقية.

ونظرة بسيطة في ثنايا الكتاب تؤكد أن الود أو المحبة هو القاسم المشترك بين أديبنا وجل الشيوخ المتحدث عنهم في رحلته وهناك دليل نحوي آخر للكشف عن رمزية العنوان هو تغييبه للفعل الدال على الحركة والتغيير والإكتفاء بالإسم (الماء) المتعلق لفظا ودلالة بحضور الموائد الكاشفة عن سر وروده نكرة، وهذا الأمر يفيد الرغبة الاطلاقية للعياشي في تخليد تعطشه لشرب ماء الود الصافي والخالد، فهذا الود أو المحبة الصادقة هي شعار الرحلة العياشية إلى المشرق، مما يدفعنا إلى تلخيص هذه العلاقة بالأهل والمشايخ والأرض بكلمة (أ ـ حب ـ كـ) باعتبار الالف المهموزة تشير إلى الذات (العياشي)، والكاف توجه للمخاطب في صيغة إطلاقية، و(الحب) هو العلاقة الرابطة بينهما، وقد غطى موضوع الحب أو الود أغلب صفحات الكتاب المكون من جزأين مصورين بالأوفسيط حيث قام الأستاذ محمد حجي بوضع فهرسة له. وكان عملنا منصبا على الطبعة الثانية الصادرة بالرباط سنة 1397 هـ 1977م عن دار مطبوعات المغرب للتأليف والترجمة والنشر (سلسلة الرحلات[1]).

وقد ترك الأستاذ محمد حجي أمر تقديم صاحب الكتاب دونما توضيح لهوية واضع التقديم المعرف "برحلة الشيخ الرحالة الماهر الحافظ الحجة أبي سالم سيدي عبد الله بن محمد بن أبي بكر العياشي، أحد من أحيى الله بهم طريقة الرواية بعد أن كانت شمسها على أطراف النخيل، وجرد من فنون الأثر كل رسم محيل. قرأ بفاس على الإمام الابار والشيخ ميارة وأبي زيد بن القاضي وأبي محمد بن عبد القادر الفاسي وهو عمدته وأجازه إجازة عامة (...) وكان رحمه الله من أهل الخير والصلاح متسما بالزهد والورع وله تآليف حسنة منها "منظومة البيوع وشرحها و«تنبيه ذوي الهمم العالية على الزهد في الدنيا الفانية» وتأليف في "معنى لو الشرطية" وكتاب الحكم بالعدل

والانصاف وإفتاء الأثر و "تحفة الأخلاء بأسانيد الأجلاء" ورحلته المسماة ب "ماء الموائد" وهي رحلة مفيدة وله غير ذلك، وله شعر حسن. ولد رحمه الله سنة سبع وثلاثين وألف وتوفي في ذي القعدة عام تسعين وألف هجرية"[7].

III ـ لحظات التعبير الأدبي عند القراء

يمثل أدب القراء حيزا هاما من هذه الرحلة التي تجاوزت نظرة مؤرخي الأدب العربي قديما وحديثا للدور البارز للقراءة في التشكيل الصوتي النهائي للقول الأدبي في زمن تلقن فيه أغلب المعارف والعلوم بشكل شفوي، فجل العلماء والأدباء لقنوا آراءهم سماعا لتلاميذهم الذين دونوها فيما بعد، وكتب ابن سلام وابن قتيبة والأصمعي وأبي عبيدة أكبر دليل على ذلك، وأرجع بعضهم أمر الأخطاء اللاحقة بالنثر والشعر إلى الصحف، فابن سلام يرى بأن الشعر المنحول "تداوله قوم من كتاب إلى كتاب، لم يأخذوه عن أهل البادية، ولم يعرضوه على العلماء، وليس لأحد إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه ـ أن يقبل من صحيفة ولا يروى عن صحفي"[8].

فهذا الأمر يضعنا أمام صعوبة معرفية مردها إلى الطبيعة الخاصة بأدب القراء الذين يجمعون بين القراءة الصحيحة لسور وآيات القرآن الكريم والإنتاج الأدبي الخاضع بالضرورة لقدسية اللفظ القرآني، لذا فالنص الأدبي عند قرائنا يستمد خلوده من القرآن الكريم، ولا يخضع للتقنين الانتربولوجي للأدب القائل بإنبناء النص الأدبي على أنقاض نصوص سابقة. رغم تأثيرها الواضح في تشكل شعر القراء المتجاوز لتقنين قدامة بن جعفر له في "قول موزون مقفى يدل على معنى"[9] وإن اقترب من تحديد ابن قتيبة الأخلاقي لجودة الشعر وشيوعه على الألسن فالشعر لا يختار ويحفظ بسبب جودة اللفظ والمعنى فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى أسس أهمها :

أن قائله لم يقل غيره أو قد يحفظ ويختار أيضا لنبل قائله، كقول المأمون :

بعثتك مشتاقا ففزت بنظرة ... وأغفلتني حتى أسأت بك الظنا
وناجيت من أهوى وكنت مقربا ... فياويح نفسي عن دونك ما أغنى
ورددت طرفا في محاسن وجهها ... ومتعت باستسماع نغمتها أذنا
أرى أثرا منها بعينك لم يكن ... لقد سرقت عيناك من عينها حسنا[10]

ويمكننا القول بأن أدب القراء يتمتع بخصلة نبل القائل المشبع بتعاليم الإسلام الذي اتخذ الود شعارا إنسانيا لكل مسلم صادق العقيدة، مما جعل مطالع قصائد الشعراء لا تخرج عن دلالة التحية الإسلامية المحددة في تبادل (السلام) ومن أمثلة ذلك ما كتبه أبو سالم العياشي يوم عيد الفطر لقاضي المالكية الشيخ عمر بوفكرون الذي تقدم ذكره في هذه الأبيات :

عليك سلام طيب النشر من شخص ... يحبك يا شيخ الشيوخ أبا حفص
لئن حاز قوم بالقياس فضائلا ... لقد حرزتها يا سيد أنت بالنص[11]

وقد تستبدل مطالع التحية الإسلامية (السلام) أو البسملة أحيانا بالحمدلة التي تحدد منذ البداية جدية الموضوع المطروح وصدق قائله الذي يبدو شديد الشوق لولوج ثنايا المديح النبوي كأسمى غرض شعري تناولته أقلام القراء، ومن ذلك حمدلة العياشي المعبرة عن صدق وده وصفاء حبه لسيد البشر محمد عليه السلام في قوله :

أقول وحمد الله اجعله برءا ... فقال مريض قبله يطلب البُرءا
مديح رسول الله طب علائلي ... وردي من الأهوال حسبي به درءا
فقلبي به جزلان والروح ناعم ... وعيني به قرت وكفي به ملئا[12]

ونظرة متأنية في موضوعاتهم تكشف عن الرغبة الصريحة للقراء في اضفاء جدة نظمية على شعرنا العربي المعاني من اجترار ثلاثية المدح والهجاء والرثاء(*)، لذا وجدوا في رفع شعار الجماعة أفضل وسيلة لتحقيق التواصل الأدبي الهادف، والمقصود بالجماعة الفئة الصالحة لإصدار الحكم بقبول الأثر الأدبي أو رفضه وفق نواميس السوق الأدبية الإسلامية المطالبة بتحقيق الإجماع حول أخلاقية سامية لفن القول.

ويمكننا رصد تعامل قرائنا مع فن القول عبر لحظات ثلاث هي :

أ ـ لحظة التعبير عن الذات : يدخل ضمنها شعر الغزل والنسيب برغم ما عرف عن القراء من تحفظ يقتضيه وقار العلم، وقد تميز غزلهم بكثرة الرمز والاهتمام بالأوصاف المعنوية لا الحسية كما هو الأمر عند الشعراء الرسميين، وقد بلغ أمر العشق والغرام ببعض القراء حده خاصة لما ارتبط بالحب الإلهي المغرق في الحديث عن الأشواق

والرغبة في الوصال كما هو الحال في أشعار ربيعة العدوية، وابن عربي والحلاج وغيرهم، إلا أن ما ميز الشعر الصوفي الوارد في كتاب "ماء الموائد" هو عدم إغراقه في الآراء الصوفية المغالية، بقدر ما التزم بالتصوف السني الذي يجمع بين القول والعمل المتعالي عن مفهوم الرهبنة.

أما المرأة التي خلقت ليسكن إليها الرجل ولتحافظ على عرضه وماله بدليل مخاطبة الخالق عز وجل لعباده المؤمنين ﴿ياأيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولاتعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا﴾[13].

وقد تفرد القراء بالحديث عن الزوجة الواحدة أو ما يمكن أن نسميه "بحواء الخالدة" لأننا لا نجد وصفا حسيا لامرأة بعينها، بل وصفا لكل زوجة صالحة للحفاظ على سلامة صغارها وخدمة وطاعة زوجها، ودليلنا في ذلك قول شاعرنا العياشي :

«تقول وقد جد الرحيل أهكذا	تحملني ثقل الفراق على ضعف
أتترك أفراخا كزغب القطاوما	رحمت بنيك، إذ سلوت عن الإلف
فقلت لها كفي الملام واعرضت	كنشف النقا تستعرض بالكف
فودعتها والقلب منطبق على	أساه ودمعي لا يحل من الوكف
عليك سلام لا زيارة بيننا	مع البعد إلا أن أزور مع الطيف[14]»

فالحب الصادق هو أساس العلاقة بين الشاعر وبنيه رغم رحيله واكتفائه بزيارة طيفهم له. ما دامت الرحلة متوجهة نحو معشوق أسمى هو قبر الرسول عليه السلام.

ب - لحظة الخروج من الذات : يتحدد هذا الأمر في معالجة القراء لقضايا الأخلاق والآداب والحكم، باعتبار قراء كتاب الله يشكلون أهم مصدر لقواعد الأخلاق المسايرة لمبادئ ديننا الحنيف، لذا جاء شعرهم خلاصة جامعة "لما جاءت به الشريعة وأدته الحكمة من قواعد السلوك، ومعاملة الناس بعضهم لبعض"[15].

وقد تمركز حديثهم حول الشيوخ الذين رفعوا راية العلم والعلماء وتعالوا عن مغريات الحياة المادية، فكانوا محط مهابة ووقار واحترام من قبل عامة الناس وخاصتهم، من هنا يمكننا أن ننعت هذا الشعر بأنه شعر «الكرامة الشخصية»، لأن القارئ في تمجيده للآخر يمجد ذاته الصادقة في القول والعمل، ولنتأمل تمجيد العياشي لشيخه عيسى بن محمد الثعالبي الجعفر رأس مناقب العلوم العبقر، نسب عريق في السيادة، مثمر للمتقين ولا يزال كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين :

لا زال وأغصان دوحات علومه يتفيأ ظلالها العفات
وحواس إدراكه المدركات الخفي المدركات سالمة من كل الآفات[16]

فهذا الشعر يتعالى عن شعر المدح البلاطي لارتباطه بصدق التعبير عن المودة الجامعية بين الشيخ وتلامذته والحديث عن المودة الصادقة لا ينقرض بوفاة الشيخ بل يزداد حرارة بسبب خلود أثره رغم فنائه الجسدي إذ كانت وفاة شيخنا محمد بن علي يوم الجمعة الرابع عشر من ربيع الثاني عام واحد وسبعين وألف، وفي تاريخ وفاته قلت :

مات فتى المجد من آل علو محمد إمام أرباب النهى
فقد كان بحرا في المعارف فلا ترى في الوقت طرا مشبهها
وكان غوث مكة تاريخه فذلك قطب وقته مات بها
إنا لنا الله به ما نرتجي دينا وأخرى وكفانا مادها[17]

وأهم غرض شعري خاض فيه القراء هو المديح النبوي الذي نظموا فيه القصائد الطويلة التي تصف سيرة الرسول محمد (ص) وينبوع هذا الشعر حرارة الإيمان وشدة الشوق لزيارة القبر النبوي، وقد تنبه أستاذنا الدكتور عباس الجراري إلى الارتباط التاريخي العميق لشعراء المغرب بهذا الغرض الشعري السامي الذي "شحد عاطفة العلماء والأدباء وأمدها بشحنات وطاقات لم تلبث أن فجرت إبداعا غزيرا ومتنوعا لا حدود لأبعاده وآفاقه، حيث نجدهم تتبعوا مراحل السيرة النبوية الزاخرة، بدءا من

الحديث عن نسب الرسـول ومـولده إلى الحـديث عن وفـاته وأدبيتـه، ملحين داخل هذا الاطار على شمائله ومعجزاته ومواقفه وغزواته"[18].

لهذا السبب وجد القراء سـهولة كبيرة في اختيار عيون الألفاظوغرر المعاني تبعا لقدسية الموضوع ولنتأمل ذلك في مدح تاج الدين المالكي الأنصاري لسيد الكونين وإمام الثقلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم :

طال المنام على أرجـوحـة الصـقـر ... وبالغ الشـيب في التـحـذير بالنذر
وجـيش ليل الصـبـا فـرت كـتـيـبـتـه ... لما أتى جـيـش الشـيـب بالبـتـر
فـاغـسل بدمـعك جـفنا بات مكتـحـلا ... بنومـه واكـتـحل من أئمـة السـهـر
وانهض لتـصـقل مـرآة للبـصـيـرة من ... غـيـر الغـشـاء ومـا للذنب من أثر
إن الذنوب وإن جلت فـإن لهـا ... اتيـان سـاحـة طه سـيـد البـشـر[19]

أما غرض الهجاء فقد أعرض عنه القراء بسبب تعارضه مع الأخلاق الإسلامية المتعالية عن التشنيع بالإنسان، لذلك حققوا السبق الأدبي في تحقيق الهدف السامي للأدب البعيد عن التنقيص والنيل من الخصم، لأن أخلاق القارئ تتعالى عن سفاسف القول، وإن وجدنا (هجاء) فلا يعد أن يكون انتصارا للنفس ودفاعا عن أخلاق يراد لها الخلود، وقد غلب عليه طابع النوادر المعبرة عن خفة روح قائليها وطبعهم المرح ومن لطائف الهجاء تنبيه أبي القاسم الشاطبي لأحد أمراء عصره إلى تزلف الفقهاء وتكلفهم في القول :

قلت لـلأمـيـر مـقـالة ... من عـالـم فطن نبـيـه
إن الفـقـيـه إذا أتى ... أبوابكم لا خـيـر فـيـه[20]

فهذا التنبيه الصادر عن مبدع "حرز الأماني في القراءات السبع" المعروفة بالشاطبية التي "جمعت زبدة القراءات واحتوت من ذلك على علم غزير، لذلك نجد الكثير من أهل العلم يحفظونها، وقد خضع لها كبار الشعراء والبلغاء، وحذاق أهل الرواية والقراء"[21].

ويمكننا إرجاع هذا التحفظ في شعر الهجاء وندرة النظم فيه إلى ممارسة أغلب القراء لمهنة القضاء القائمة على حرية الفكر وتحقيق السنة النبوية الطاهرة المرتكزة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي لا يمس بوقار العلماء وسمو مكانتهم الدينية والدنيوية، لذلك لم يمدح معظم قراء كتاب الله سوى رسوله وسلفه الصالح والتابعين وأتباع التابعين إلى يوم الدين.

ج ـ لحظة التأمل في قدسية الحرف العربي : أدت الدراسات المنطقية للغة الشعرية إلى تقعيدها في أبواب بلاغية منها التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية وغيرها، ورغم تجاوز النقاد الفلاسفة (ابن سينا، حازم، والسجلماسي..) هذا الأمر إلى التخييل والمحاكاة والوهم والإيهام في حديثهم عن الصورة الشعرية، فإنهم لم ينتبهوا إلى البعد السحري للغة الشعرية، باستثناء بعض القراء المتصوفة الذين وجدوا في الحرف العربي طاقة سحرية تتجاوز التعبير الشعري السائد لكي تعانق عالم الغيب، وقد شاع هذا الشعور عند القراء المتصوفة حين ينظرون إلى الإنسان في وحدة عضوية شاملة مع الكون فيتم ربط مصيره بحركة الشمس والقمر والنجوم وأحوال الليل والنهار. فهذا الإنسان الكوني مطالب بتجاوز قيود العقل والمنطق إلى عالم الروح والفكر.

فهذه النظرة الروحانية جعلت القراء المتصوفة يرفضون النظر إلى اللغة باعتبارها متواليات صوتية دالة، ويقفون طويلا على الحرف المشكل لسريتها الخفية والمكون لطاقتها السحرية الفاعلة في الإنسان والكون، لذا فالحروف في نظر العياشي «على ثلاثة أنواع : فكرية ولفظية وخطية، فالفكرية صورة روحانية في أفكار النفوس مصورة في جواهرها، واللفظية أصوات محمولة في الهوى مدركة بالقوة السمعية والخطية، نفوس خطت بالأقلام في الألواح، واعلم بأن الخط هيأة روحانية، وإن ظهر بآلة جسمانية، والحروف أصل في الروح وإن ظهرت بآلة نجراس الجسم، والخط مأخوذ من دائرة هي أصل الحروف كلها، فإذا نسبت الحروف تلك الدائرة صح الخط وأصاب المقصود"،[22] وامتلاك الحرف لهذه الروحانية المتميزة أعطته إمكانية تحقيق أهداف غيبية حددها الشيخ محيي الدين في قوله :

أسـرار دور من الحـروف	جـاءت بلطف من اللطيف
فاستعن بكشف عن عيان	اظهر ما كن في الظروف
من كل دور حوى معان	أدناه ما عُدَّ بالألوف
اختبر عمن مضى ويأتي	من كامل العقل والسخيف
من عام في بحره بفهم	يسير سيرا بلا وقوف
يظهر بدر الشمس كَسْفُ	جل عن الخسف والكسوف
منحت بدرا أعز علم	أودعه الله في الحروف.[23]

والبوني في كتابه "شمس المعارف" يؤكد طرح العياشي وشيوخه حول الأبوة الروحية لحرف الألف، لأنه أصل شجرة الحروف، ومنه نشأت، فهو قطب الدائرة، وما بعد ذلك من تباين الحروف من الصفات والتعريفات والمرادات وكل ما ظهر من الأجسام المدورة والمربعة من التدوير والتربيع فمن نفس الدائرة[24]. فالألف في نظر هذا الفريق من قرائنا يحمل خصائص الرقم واحد الذي انبعثت منه باقي الأرقام، أما الباء فهي «حرف صامت بارد يابس، وهو أول مراتب عنصر الأرض لا يليق به غير يوم السبت[25]» وبعدها الجيم التي تصنف جدوليا كحرف "ناطق نوراني مثلث"[26] لذلك تصبح الحروف العربية أقدس ما يوجد في هذا الكون الذي ينطلق منها ويعود إليها. ونهدف من إيرادنا لهذه الأوصاف المتميزة للحرف العربي تبيان جنوح بعض الفقهاء بقدسيته وتوظيفها في قضايا سحرية متجاوزة لتقديس القراء لروحانيته المرتبطة بالقرآن الكريم، لذلك رفض القراء كل العلوم التقنينية والتقعيدية لطاقته التعبيرية ودليلنا على ذلك قول الشيخ عيسى ابن عبد العزيز بن يلبخت بن عيسى أبو موسى الجزولي النحوي لما جاءه رجلا" ليقرأ عليه رواية ابن عمرو فقال له بعض الحاضرين أتريد أن تقرأ النحو على الشيخ؟ فقال لا فأنشد الشيخ :

لست للنحو جئتكم	لا ولا فيه أرغب
خل زيدا لشأنه	أينما شاء يذهب
أنا مالي ولامرئ	ابد الدهر يضرب[27]

وقول الكسائي :

احفظ لسانك لا تقول فتبتلى إن البلاء موكل بالمنطق[28]

فهذا التوضيح السريع لقدسية الحروف العربية المشكلة لأدب قرائنا تدفعنا إلى التساؤل عن سر صمت الدراسات العربية والأجنبية ازاء هذه النظرة المتجاوزة لجل التعاريف اللسانية للغة؟ ثم أليس طرحهم لما يسميه سعيد مصلح السريحي(29) بميتا فيزيقا الحروف أكبر دليل على خصوصية رؤيتهم الرمزية للغة الأدبية؟ فهذه القدرة الرمزية للحروف منحت أدبهم جرأة مواجهة دعاة تجريد الأدب من طقوسيته المتميزة حين حول إلى أداة لتحقيق حاجات ظرفية محددة، كما عملوا على السمو بالحرف من واقع الارتزاق الأدبي لكي يحقق أهدافا غيبية يصعب تحقيقها في عالمنا المادي، ومن ذلك توظيفهم القدرة الروحانية لحرف الألف وتصريفه "كأن تقول آخر القسم اجلب لي الأخبار من الأقطار واكشف لي الحجب، وارفع الاستار عن المكنون"[30].

فهذه القوة الروحانية للحروف العربية دفعت بعضهم إلى رصد سمات كل حرف والأغراض الغيبية التي يحققها.

إن روحانية الحرف العربي أصلت في نفسية أدبائنا حاجة البشرية إلى ومضات روحانية لكي "يصبح الوجود بكامله عماء مطلقا وصمتا مطبقا نجرحه بأظافرالكلمة، نؤسس وجودنا ووجوده عبر اللغة، وعندها يصبح جميع ما في الكون نابعا من الأحرف وكامنا منها"[31]. لذا تميز أدب القراء بقدرته الفائقة على تجاوز حدود الإقليمية الضيقة بوجهيها الزماني والمكاني لكي يعانق القضايا الإنسانية الخالدة بخلود لغة القرآن الكريم، وأساس هذه التصور هو الايمان الذي يفجر في نفسية القارئ شعورا حادا بحركية الزمن، مما جعله يعتبر التعبير الأدبي وسيلة لخلود الذات الفانية وأداة لمعانقة قدسية الحرف العربي الخالد.

الأسس النقدية المتحكمة في أدب القراء : إن أهم مقياس نقدي متحكم في أدب القراء هو ضرورة جمع الأثر الأدبي بين المنفعة والمتعة أي أن تكون المعاني شريفة واضحة وضوح علوم الشرع ومقدار شرفها، لأن الوضوح يتحقق بتوفر الانسجام التام بين اللفظ والمعنى والمقام دونما إغفال لدور القراءة والسماع في إصدار الحكم على الأثر الأدبي بالجودة أو الرداءة، ما دامت القصيدة الجيدة هي التي تترك وقعا حسنا في

الأسماء، وتكون خفيفة على اللسان وواضحة للأذهان لأنها وليدة الارتجال ساعة النشاط وراحة البال.

وهنا يمكننا الجزم بأن أدب القراء يتميز بقدرته الناجحة على التجويد الصوتي للحرف العربي، حيث ستنعكس قراءة القراء العلمية المضبوطة والممتعة لسور وآيات القرآن الكريم على قرائتهم للأثر الأدبي، فيضفون عليه مسحة جمالية وخلودا صوتيا مرتبطا بإلمامهم العميق بمخارج وصفات الحرف العربي، انطلاقا من قول العلامة الشيخ محمد بن الجزري الشافعي في "متن الجزرية في فن التجويد".

يقــول راجي عــفــو رب ســامع	مــحــمــد بن الجــزري الشــافــعي
(الحــمــد لله) وصلى الله	على نبــيــه ومــصطفــاه
مــحــمــد وآله وصــحــبــه	ومــقــرئ القــرآن مع مــحــبــه
و (بعــد) إن هذه مــقــدمــة	فــيــمــا على قــارئه ان يعلمــه
إذ واجب عليــهم مــحــتَّم	قــبــل الشــروع أولا ان يعلمــوا
مــخــارج الحــروف والصــفــات	ليلفظوا بأفــصــح اللغــات
مــحــرري التــجــويد والمواقف	مــا الذي رسم في المصــاحف.[32]

فهذا التجويد الصوتي لما رسم في المصاحف تم توظيف جانب مهم منه في النطق بالاثر الأدبي، مما أكسبه انسجام الصوت وعذوبة العبارة وشدة الوقع في النفوس، لأن القراء كانوا يسايرون في نظمهم - بطريقة واعية أو لا واعية - قول الخالق عز وجل في سورة (المزمل) "ياأيها المزمل، قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه، ورتل القرآن ترتيلا"[33].

ونخلص من وقوفنا على لحظات التعبير الشعري عند قرائنا إلى القول بأن خصوصية أدب القراء بالمغرب في النصف الثاني من القرن الحادي عشر تكمن في تمتعه بخصال أخلاقية سامية مرتبطة بنبل القائل وصدق إحساسه ودقة نطقه وإخراجه للصوت العربي، مما يدفعنا إلى القول بأن سمو ورفعة أدبهم مرتبط بإلمام القراء العميق بعلم القراءات التي اتبثت بأنها "أشمل من اللسانيات وأعمق، هي في علم الأصوات قمة

القمم، وهي في النشاط التشكيلي بحر لا ساحل له. وهي في الدلالة عملاقة لا تدرك، وهي في المعجم الشمم الذي لا شمم فوقه، وفي النظم اللغوي لا يشق غبارها"[34].

* * *

الهوامش

1 ـ ابن منظور "لسان العرب" المجلد الأول (ص 129) دار صادر بيروت ط. 1 (1990).

2 ـ عبد القاهر الجرجاني "دلائل الإعجاز" (ص 407) تحقيق محمد بن تاويت، تطوان، المطبعة المهدية (د.ت).

3 ـ الدكتور التهامي الراجي الهاشمي "منهجية أئمة القراء في الغرب الاسلامي ابتداء من القرن الخامس الهجري" (ص، 63) في كتاب "قضايا المنهج في اللغة والأدب" دار توبقال للنشر (1987).

4 ـ محمد بالوالي "من أدب القراء في القرن الحادي عشر الهجري" (ص 309). ندوة حول (جوانب من الأدب في المغرب الأقصى) جامعة محمد الأول، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة ـ سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 1 ط : 1 (1986/1406).

5 ـ عبد الكريم كريم "المغرب في عهد الدولة السعدية دراسة تحليلية لأهم التطورات السياسية ومختلف المظاهر الحضارية" (ص 333) شركة الطبع والنشر البيضاء ط : 1 ـ (1977).

6 ـ سورة "الأنبياء" الآية : 30.

7 ـ أبو سالم العياشي "الرحلة العياشية" "ماء الموائد" تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر ط : 2 (1397هـ/ 1977).

8 ـ ابن سلام "طبقات فحول الشعراء" (ص 4) قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني القاهرة. (ب. ت).

9 ـ قدامة بن جعفر "نقد الشعر" (ص 15) تحقيق وتعليق الدكتور محمد عبد المنعم خفاجة دار الكتب العلمية بيروت (ب ـ ت).

10 ـ ابن قتيبة "الشعر والشعراء" (ص 11) عالم الكتب بيروت القسطنطنية، ط : 1 (1282هـ).

11 ـ أبو سالم العياشي "الرحلة العياشية" "ماء الموائد" (ص 138).

12 ـ نفسه (ص 9).

* ابن رشيق "العمدة" (ليس بين الرثاء والمدح فرق إلا أن يخلط بالرثاء شيء يدل على أن المقصود به ميت مثل : كان أو عد منابه، كيت وكيت، أو ما يشاكل هذا ليعلم أنه ميت) (ص 358) تحقيق الدكتور مفيد قميحة ـ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان (ط 1) (1403هـ/1983م).

13ـ سورة "النساء" (الآية : 19).

14 ـ ابو سالم العياشي "الرحلة العياشية : ماء الموائد" (ص 13 ـ 14).

15 ـ عبد الله كنون "أدب الفقهاء" (ص : 120) بيروت دار الكتاب اللبناني (ب ـ ت).

16ـ أبو سالم العياشي "الرحلة العياشية" "ماء الموائد" (ص 135).

17 ـ نفسه (ص : 90).

18 ـ د. عباس الجراري "الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه" (ج 1) (ص147). مطبعة النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء (ط : 2) (1978).
19 ـ أبو سالم العياشي "الرحلة العياشية : ماء الموائد" (ص 231).
20 ـ عبد الله كنون "أدب الفقهاء" (ص : 143).
21 ـ عبد الله كنون "أدب الفقهاء" (ص 243).
22 ـ ابو سالم العياشي "الرحلة العياشية : ماء الموائد" (ص 14).
23 ـ نفسه (ص 14).
24 ـ البوني "شمس المعارف الكبرى" (ص 305).
نقلا عن د. سعيد مصلح السريحي في مداخلته التي شارك بها في مهرجان المربد الشعري ببغداد نونبر 1986. انظر مجلة (الموقف) عدد (2 شوال 1407، يونيو 1987.
25 ـ نفسه (ص 305).
26 ـ نفسه (ص 307).
27 ـ ابن الجزري "غاية النهاية في طبقات القراء" (ج 1) (ص 611 ـ 612) تحقيق ج برجستترا اسر، القاهرة، مطبعة السعادة (1932/1933).
28 ـ نفسه (ج1) (ص539).
29 ـ انظر مقالة سعيد مصلح السريحي "سلطان الحرف : مدخل إلى طقس اللغة" مجلة (الموقف) عدد 2 يونيو 1987.
30 ـ ابن الحاج التلمساني المغربي "شموس الانوار وكنوز الأسرار الكبرى" (ص 3) مطبعة الحاج عبد السلام بن محمد بنشقرون (ط 3) (ب ـ ت).
31 ـ سعيد مصلح السريحي "سلطان الحرف : مدخل إلى طقس اللغة" (ص 43).
32 ـ العلامة الشيخ محمد الجزري الشافعي (متن الجزرية) (ص 508) من المجموع الكبير من المثون فيما يذكر من الفنون ـ دار الرشاد الحديثة : ط 2 ـ (1354هـ).
33 ـ سورة "المزمل" الآية : 4.
34 ـ التهامي الراجي الهاشمي "وداعا اللسانيات... القراءات قادمة" (ص 6) حوار أجرته المحور الثقافي مع الدكتور التهامي الراجي بعد الندوة الوطنية الأولى للبحث اللساني بالمغرب واقع وآفاق.

* * *

ذيل على «رسائل موحدية»

أحمد عزاوي(*)

1 - في موضوع الشكاوي

سبق أن نشرنا ضمن كتاب «رسائل موحدية - مجموعة جديدة» (الجزء الأول) ملحقين يتعلق ثانيهما برسائل في موضوع الشكايات من إنشاء الكاتب ابن مبشر [1] موجهة إلى الخليفة الموحدي الثاني يوسف بن عبد المومن في مطلع عهده، ومصدر هذه الرسائل كتاب «العطاء الجزيل في كشف غطاء الترسيل» لأبي القاسم البلوي[2]، واكتفينا آنذاك بإيراد خمس رسائل كنماذج، والآن نقدم مجموعة أخرى من هذه الرسائل من نفس المصدر ومن انشاء ابن مبشر أيضا، مواضيعها شكايات مرفوعة إلى بعض القضاة، غير أنها لاتحمل أسماء الأشخاص المعنيين لا المشتكين ولا المشتكى منهم ولا القضاة المشتكى إليهم، ومع ذلك فهي رسائل ذات قيمة أدبية وفوائد حضارية، ومن المحتمل أنها تعود زمنيا إلى عهد الخليفة يوسف بن عبد المومن، وعددها تسع رسائل، وتلحق بها رسالة عاشرة من انشاء أبي القاسم البلوي يعود تاريخها على الأرجح إلى عهد الخليفة الناصر الموحدي في مطلع القرن السابع (هـ) ، وهذه بعض الملاحظات حول هذه الرسائل :

الرسالة الأولى (العطاء ص 138) : تشير إلى ضبط شؤون المال في «زمام»، كما تشير إلى امكانية تعرض العمال أي عمال الجباية والمسؤولية المالية عموما إلى المحاسبة ومصادرة ما يمتلكونه[3]، وهناك اشارة أخرى إلى كلمة «المخزن» التي هي ذات مدلول مالي وهو ما تفيده رسائل موحدية أخرى[4] بحيث لم تتطور الكلمة بعد إلى المدلول الاداري العام.

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

الرسالة الثانية (العطاء 138-139) : نفهم منها أن القاضي يمكنه أن يتدخل في عزل العامل بكيفية غير مباشرة، ولعل القصد من ذلك أنه يرفع تقريره إلى الخليفة أو إلى الوالي ليقترح على الخليفة عزله[5]، وهناك اشارة ثانية وهي أن شرب الخمر قد يكون سببا من أسباب هذا العزل.

الرسالة الثالثة (العطاء 139) : تشير إلى دور المحسب في مراقبة العملة ومعاقبة من اتهم بتزويرها، ومن أصناف العملة الموحدية الدرهم، والمعروف أنه كان مربع الشكل.

الرسالة الرابعة (العطاء 139) : تثير لدينا التساؤل عما اذا كان آنذاك حفظ القرآن وتعليمه مبررين لصلاح حافظه الفقيه حسب ادعائه على الأقل.

الرسالة الخامسة (العطاء 139-140) : تشير إلى دور القاضي في الوساطة بين الزوجين التي قد تؤدي إلى تطليق الزوجة من زوجها وتلبية لرغبتها اذا رأى القاضي ضرورة ذلك.

الرسالة السادسة (العطاء 140) : تتضمن شكوى امرأة سجنت لاتهامها بالإفك، وهي تطلب تسريحها من السجن.

الرسالة السابعة (العطاء 140) : حول النزاع فيما يتعلق بالميراث بين ابنة وزوجة أبيها التي تدعي الحمل وتحاول الاحتفاظ بالإرث لمن في بطنها المزعوم، فالبنت المشتكية تطلب من القاضي توجيه نسوة تتحققن من كذب ادعاء الحمل واستفادتها من ميراث أبيها.

الرسالة الثامنة (العطاء 140-141) : شكاية سجين يطلب من القاضي تسريحه ويعد بإصلاح سلوكه ربما مع زوجته.

الرسالة التاسعة (العطاء 141) : شكاية سجين إلى القاضي يطلب تسريحه، وكان سبب سجنه ضربه مملوكة زوجته، أي أن زوجته هي التي أقامت عليه هذه الدعوى التي دخل بسببها السجن، فهل كانت الزوجة من فئة أعلى من فئة زوجها ؟

الرسالة العاشرة (العطاء 171) : هذه الرسالة من انشاء البلوي صاحب «العطاء الجزيل» كتبها عن فقيه مقرئ للقرآن باشبيلية موجهة ـ فيما يبدو ـ إلى الخليفة الناصر ـ ربما خلال وجوده باشبيلية استعدادا لمعركة العقاب حوالي سنة 608 هـ ـ وهو يشكو من «وظيف»، وربما يقصد ضريبة فرضت عليه بسبب عقار امتلكه خارج اشبيلية بفضل مدخوله من مهنة الإقراء.

وهذه نصوص الرسائل العشرة :

الرسالة الأولى :

الشيخ الأجل الفقيه القاضي الأعدل أبو فلان أبقاه الله يحفظ على الأيتام الضعفاء أموالهم، ويتجنب إضاعتهم وإهمالهم، ويتفقد مع الساعات واللحظات أحوالهم؛ الشاكون إليه ما نابهم من الحيف والهضم، المتململون لأكل أموالهم بالخضم والقضم، الأيتام الصغار بنو فلان؛ سلام على الفقيه القاضي ورحمة الله وبركاته.

أنتم ـ أدام الله توفيقكم ـ قد ملأ الله قلوبكم خشية وتقوى، وجعل زكاءكم أرسخ من مضاء يذبل ورضوى، فبطريقتكم المثلى يرفع [6] إليكم شكاة[6] ملأت نفوسنا بلبالا وخبلا؛ وإن فلانا الذي قد (استعمل) للنظر علينا ، وجلب المنافع من كل الجهات إلينا، ارتعنا مرتعا وخيما وبيلا، ولم يفعل فيما أمر[7] (به) بالعدل فيه فتيلا، ولانعرف بعد مبلغ مالنا ولا منتهاه، ولاندري أدناه ولاأقصاه، وإن أمنا سألت ميراثها من الهالك فلان أخينا، فلم يراجعها شرحا لمبلغ ميراثها ولا تبيينا؛ واشد ما نخافه ونحـ(ـذره) ونقدمه بالذكرونصدره[8]، أن المال الذي عنده لم يتقيد مبلغه في زمام، ولا ألم بالإشهاد عليه به أدنى إلمام، وما هو إلا أن يحين يومه ، ويسلمه إلى رمسه قومه، فنبقى عند ذلك في عمياء مشكـ(ـلة)، ودهما معظلة؛

فانظر منا بفراستك الصادقة وألمعيتك، فإنك راع مسؤول عن رعيتك، ويجب عليكم إطالة الفكر وتحذيق النظر، فلو ضاعت شاة بشاطئ الفرات لسئل عنها عمر [9]؛ ونحن ـ أدام الله توفيقكم ـ تحت خطر شديد، وحزن مذيب للحديد، لأن الذي عنده المال قد أوغل في خدمة المخزن، وسلك منه المسلك الأوعر الأخشن، وما هو إلا أن يناقش

حسابا، وينساب إليه أرقم المطالبة انسيابا، فعند ذلك يذهب مالنا برمته، ونوكل إلى اتباع أمانته أو ذمته؛ وأنتم - أدام الله توفيقكم - أمتن دينا، وأصدق يقينا، من أن تعرض الذرية الـ(ضعفاء) للتلف أو يحملون على الضيم في حال الداهية والمؤتنف ؛ أيد الله على استخراج هذا المال من هذه المخاوف عزمكم، وسدد في هذه النازلة وفي سائر النوازل سهمكم، وقرن بالمليكين قضاعكم القسط وحكمكم، بمنه فلان لا رب غيره.

الرسالة الثانية :

الشيخ الأجل الفقيه القاضي الأعدل أبوفلان أبقاه الله عد(ة) مذخورة للإيمان، وواجب [10] له بصيامه المتقبل (بابي) الديان، وقمع بنظره الموفق كل باطل بهت وكل بهتان؛ الرافعون إلى عدله الشهير شكواهم، المخلصون له - زاده الله تسديدا - دعواهم، جماعة أهل كذا؛ نعرف الفقيه - أدامه الله - ورأيه نور يأتلق، ولسانه بحبل الله المتين معتصم معتـ(ـلق)،أنا/ (ــــــــ)[11] فلانا و(هـ)ـو لا ير(عى) لنا جوا(را)، ولا يحسن فينا آثارا، ور(مي) به بشيء من النظر (...)[12] فجلب إلينا أليم مخـ(ـوفنا)، وفظيع (محذورنا)، ويحرج بفعله الذميم (بطن؟) صدو(رنا؟) توجب رفع يده عن العمل[13] وإلحاقه بالسـ(ـي) الهمل، ومن قبيح صنيعه وفعاله، واستصغاره للمشيخة[14] واسترذاله، أن الشيخ الفاضل أب(ـا) فلان - رحمه الله - نكه عليه يوم جمعة بائحة المسكر، وفهم من عشات كلامه، أنه قد سكر من قهوته[15] ومدامه، فأنكر منه ذلك الفعل الذميم، في ذلك اليوم العظيم، وقال أتسكر في يوم جعله اللع عيدا، وأوجب (له) حقا وكيدا، فقال له غير مستحي ولا (متبب) : أنت هو المدمن على شرب المسكر المطرب؛ وعدلكم - أدام الله توفيقكم - يدفع أذاه، ويقصيه عنا إلى حيث أبعده الحق وأقصاه؛ والله جل وعز لايعدم منا منكم نصرا مؤزرا على من اعتدى، ويبقيكم منارا للاسلام علما للهدى، بمنه، لارب غيره.

الرسالة الثالثة :

......[16] أبقاه الله راحما لمن اضطهد من العباد، موثرا للتكثر من الأفعال البرة والازدياد للطول العميم في النظر لغريب وحيد طال سجنه وحبسه، وضاقت لما نابه من

قول الزور عليه نفسه ؛ وأنا ـ أدام الله توفيقكم ـ رجل أعرف بتلاوة كتاب الله جل وعز وتعليمه، وأسلك من سبيل البر في سديده وقويمه، ولم أزل في عافية تدفع عني الظنن، (وأتدرع) منها بأحصن دروع وأوثق جنن ؛ وبينا أنا أمشي في السقاطين لبعض شاني، ولأمر أهمني وهناني إذ رأيت المحتسبين أحدقوا برجل من الحدادين وجدوا عنده حلقات زعم زاعم أنها تصلح أن تطبع بها الدراهم[17]، فلما سئل ذلك الحداد عن صاحبها، وكلف التعريف بسائلها منه وطالبها، ونسـ(بها)[18] ظلما وتعديا، ولم يترفق، وكان كالغريق بما رأى يتعلق، فسجنا جميعا، وحسبا[19] عاضيا ومطيعا، ثم إن نظركم اقتضى أن يطلق الحداد المظنون المتهم، وقبلت علي دعواه الفاجرة وخلاني عـاب (ــــ م[20])، فأرغب من طولكم ـ أعزكم الله ـ أن تنظروا في أمري نظر من يتوخى الصواب والسداد، ويذكر إذا قضى قضية في رعيته المعاد، والله جل وعز يرزقني على أيديكم العالية سراحا معجلا، يوجب لكم ثوابا مذخورا مؤجلا، بمنه....[21].

الرسالة الرابعة :

.....[22] للفقيه القاضي أبي فلان ـ أبقاه الله ناظرا بعين الرحمة لمن تاب وأقلع، وأتاب إلى الله جل وعز ورجع ـ الفضل في أن ينظر لطالب قد طال في السجن الضيق حبسه، وطالعه فيه شومه ونحسه، وهو ممن يحفظ كتاب الله ويعلمه، ويقصد البر وييممه، وقد رمي بإفك وزور، والله مطلع على خبايا الصدور، وهو مع ذلك (تائب) من الذنوب على الجملة والتفصيل، ومستغفر لله في كل غداة وأصيل ؛ وقد عيل في الحبس (فكل) اصطباره، و(أسـ ـ[23]) قصاده وزواره، فارحموا ـ رحمكم الله ـ غربته، وارعوا له انفراده ووحدته، وقد توسل إليكم بكتاب الله العزيز فأكرموا وسيلته، ولتكن رأفتكم ورحمتكم مجيرته ومقيلته، والله جل وعز يثقل بهذه الحسنة ميزانكم، ويوجب بها لكم رضوانكم، بمنه والسلام.

الرسالة الخامسة

الفقيه القاضي أبو فلان أبقاه الله يقيم العدل منارا، ويبقي به للقضاة الصالحين آثارا، ينظر في ملهوفة قسرا، وملكت عنوة وأسرا، وذلك ـ أدام الله توفيقك ـ أن بعلي

فلانا نالني بغلظته وقسوته، وخالف أبازرع في حسن عشرته، يستطيل علي باليد واللسان، ولا يمسك بمعروف / ولايسرح بإحسان، أتقلب من سوء صحبته على (.... قتضى، ....) [24] على الحسب (قد) مضى، وأسأله أن يقضي بيني (وبينه) بخير ما قضى، وقد سـ(ـامـ)ـني أن (.... [25] بأمر (له؟) بال، وتركت ما كان لي عليه (من) سلف و(... ل)[26]، فأبى إلا اشتطاطا، ولم يرض إلا (إجـ)ـحافا على مالي كله وانبساطا، والشيخ أبو فلان وأبو فلان يعلمان ما بيننا، ويودان فراقنا وبيننا، وأنتم - أدام الله توفيقكم وجعل طريق العادلين المقسطين طريقكم - تفكون من إساره، من لاذ باستنجاده بكم وانتصاره، والله جل وعز لايعدمني منكم نصرا وظفرا، (و) يجعل ذنب الأيام بكم ممحوا مغتفرا، ويبقيكم أكثر ما لا وأعز نفرا ـــــ[27]

الرسالة السادسة :

للفقيه الأجل القاضي الأزكى الأعدل أبي فلان - أبقاه الله رفيع البنيان بنظره السديد، معضود القضية بالمعونة من الله جل وعز والتأييد - الثواب المقتنى، وادخار الزاد الذي لايفنى، في الرفق بامرأة رميت بالعظيمة والإفك، وألغي اليقين في شأنها وأعمل الشك، وقد طال سجنها وحبسها، حتى كان السجن قبرها ورمسها، وقد حددتم قاذفي، وفازيحوا محاذيري ومخاوفي، وفراستكم من أنوار الله الواقدة تستمد، وركنكم في العدل والقسط الركن الأوثق الأشد، فبالله إلا ما عجلتم سراحي، وظفرتم سهامي وقداحي، ورفقتم بمن ظلمت واهتضمت، وجرحت بالإفك الصراح وكلمت، والله جل وعز لايعدم المسكينة الملهوفة منكم رحمة تتقاضى من الله منة، ورحمة تورث الجنة...[28].

الرسالة السابعة :

الفقيه (القاضي) أبو فلان، سدد الله آراءه، وتكنفه بالعصمة أمامه ووراءه، ينظر في أمر مملوكته فلانة بنت فلا(ن) التي (لويت) [29] بحظها من ميراث أبيها ومطلت وسكبت شؤون مدامعها الذارفة وأهطلت، وفإن (زوجة) أبيها قد زدعت حملا لا ترجى ولادته، وتملكت بدعواها مالا لها وحدها إفادته ؛ فإلى كم - أدام (الله) توفيقكم - يصغى إلى دعواها التي بعدت عن الأشباه، وقلب بها عرب الحق سباه ؛ فالرغبة إليكم - أعزكم

الله ـ في أن تنظروا في شأنها نظرا يصحبه التوفيق، وينتهج له الى رضىَ الله جل وعز سبيل واضحة (وطريق)، وعسى أن تأمروا ـ رن رأيتم ـ بتوجيه النساء إليها، والتكرار بالنظر السديد عليها، ولا تجعل (كزوجة) العجلاني التي كانت فذة في زمانها، وخارجة عن حكم لداتها وأقرانها، وقد تملكت الدار علينا، وسددت سهم الإذاية الينا ؛ ونظركم الموفق يبطل التلبيس، ويأبى التسويف والتنفيس، (وينظم) في سلك الإصابة الخطير النفيس ؛ والله جل وعز يسدد أنحاءكم ويوفقها، ويبقى أنواركم يغشى العيون لامحة مشرقها، بمنه...[30]

الرسالة الثامنة :

نعمة الفقيه القاضي الأجل الأعدل أبي فلان وعبده، المتكنفة علاؤه الباهر ومجده، فلان، سلام على الفقيه، أما بعد حمد الله على السراء والضراء، والصلاة على محمد خاتم الرسل المصطفين والأنبياء، والرضى عن الامام المهدي رضى يوجب الله له به درجة الصديقين والشهداء، والدعاء لسيدنا أمير المومنين في (نصره) على جميع المناوين والأعداء؛ ولسيدنا أمير المومنين أبو يعقوب[31] في (إصلاح) أمور الكافة وشؤون الدهماء ؛ فإن نعمتكم قد بلغ به (الأدب) منتهاه، وعرف الآن قدر ماجاءه من سوء الأدب وآتاه، وقد طال في السجن الضيق حبسه، (وعزت حركته) وأنسه، وقد (ف) سد عليه (حـ؟ـاره)، وطالعه خوفه وحذاره، فإن مننتم ـ أدام الله علاءكم ـ (بإطلاقه) وسرحتموه من السجن وضيق خناقه اكتسبتم أجرا وثوابا، وفتحتم للمأسور الحبيـ(س) إلى الفر(ج)/العاجل (....[32] الله جل وعز (توبة نصوحا)، وبعدت عن خلقي الأول (بعدا) ونزوحا، (و) سأصلح ختني (صلاحا) لايكون بعده فساد،[33] (.... رجع عما كانت تزعم) أنها تألف مني قبل ذلك (وتعتاد) ؛ والله جل وعز يديم للكافة نفعكم، ويصل (بوتركم في الفضائل) شفعكم، بمنه ....

الرسالة التاسعة :

..... اللائذ بالفقيه القاضي المسند (اليه) الراجي (تقـ) ـريب إطلاقه على الكريمتين يديه، فلان، سلام عليكم ؛ أما بعد حمد الله الذي أسلم لقضائه والصلاة على

محمد المصطفى المبعوث لإظهار دين الاسلام وإبدائه[34] رضي يبوئه الله به في ظلال الفردوس الأعلى وأفيائه، والدعاء لسيدنا أمير المومنين[35] في إظهار أمره العزيز وإعلائه، ولسيدنا الأمير الأجل أبو يعقوب[36] في اقتفائه بالأئمة المقسطين وا(قـ)تدائه[37] فإن عبدكم قد طال في السجن الضيق مكثه، واتصل فيه بقاؤه ولبثه، وقد برح به استيحاشه، وتعطل تصرفه فيما لابد منه ومعاشه، وهولم يرفع عليه إلا ضرب مملوكة لزوجه كان إليه تأديبها، وبيده تخليصها للخدمة الصحيحة وتهذيبها ؛ فإن رأيتم ـ أدام الله توفيقكم ـ أن تمنوا عليه باحسانكم، وتولوه ما يعهد من إفضالكم وامتنانكم، سرحتم أخيذا أسيرا، ويسرتم صعبا من استيحاشه وإظلامه عسيرا، والله جل وعز يبقيكم لإقامة حقوق، وتمييز بر من عقوق بمنه لا ربّ غيره.

الرسالة العاشرة :

عبد الباب الكريم، والمقام العظيم، فتح الله زمانه، وحاشى من المجاشم بحرمته أرقاءه وعبدانه، فلان بن فلان يذكر أمره ويشرح شانه، ويرجو بذلك عدل سيدنا ومولانا أمير المومنين[38] وفضله وإحسانه، وشأنه أنه مقرئ بن مقرئين لكتاب الله (سبحانه)، ولآبائه تقدم في حسن الإقراء وتعليم القرآن ملكوا عنانه، وحازوا رهانه، وفاتوا به شريح الإقراء وطحانـ(ـه)، والعبد قد أكثر من اتباعهم إمعانه، وحط عند لحاقهم شراعه وألقى بمرتبتهم من التجويد جرانه، وجعل الاقراء لكتاب الله العزيز حرفته التي (ينتحلها بكر) الزمان وأميلانه، حتى اكتسب منه يسير مال بخارج اشبيلية يعول من فائده بنيه وولدانه، ويستعين به على التفرغ للإقراء وعلى ثقل الظهر بالأبناء وليته على ذينك لو أعانه، وهو قد قيض الله إسكانه في درب قد اضعف الله سكانه، فليس فيهم لضعفهم من يقيم قسطاس الوظيف[39] المفروض وميزانه، فيمال فيه على العبد بينهم ميلا أضاع حق الإقراء لكتاب الله وأهانه، وسيدنا ـ منحه الله رضوانه ـ أفضل من يحفظ لهذا الصنف مكانه، ويعطف عليه حنانه، وينور به جنانه، والله يؤيد سلطانه، ويعمر به منازل السعد وأوطانه، والسلام الكريم الحفي العميم يخص حضرة سيدنا ومولانا أمير المومنين كثيرا أثيرا ورحمة الله تعالى وبركاته.

***

الهوامش :

1ـ راجع ترجمته في «رسائل موحدية» ج 1/ ص 22-23.

2 ـ الكتاب مخطوط بالخزانة الحسنية تحت رقم 6148، راجع عنه وعن مؤلفه «رسائل موحدية» ج 14/1-32,15.

3 ـ بعض حالات نكبة العمال واردة في البيان المغرب (ط ـ تطوان) : بالنسبة لعهد الخليفة يوسف ص 131,128، وعهد المنصور ص 200، وعهد الناصر ص 237-236,226.

4 ـ لاحظ مثلا «رسائل موحدية» ص 470,442,438,437,432.

5 ـ قارن مع الرسالة الثانية في «الغرب الاسلامي من خلال رسائله» (أطروحة مرقونة لصاحب المقال بكلية الآداب بالرباط).

6 ـ كذا في الأصل.......

ملاحظة : ما بين هلالين ( ) كلمة أو جزء منها مأروض وقد تكون كما سجلناها.

7ـ في الأصل : أمر وفي اللغة : أمر وأمر : صار أميرا أوولي أمرا.

8 ـ صدر الأمر أو أصدره : قدمه أو أبرزه.

9ـ نسب هذا القول إلى عمر بن الخطاب.

10 ـ كذا في الأصل.

11ـ قدر ثلاث كلمات مأروضة تمت تغطيتها أثناء الترميم.

12ـ قدر كلمة مأروضة تمت تغطيتها أثناء الترميم.

13ـ لعله يقصد مهنة العامل أو المشتغل أو المشرف أي المسؤول المالي الجهوي في الدولة.

14ـ لعل المقصود أخذ شيوخ المصامدة الذين كانوا يتمتعون عادة بوضع متميز.

15ـ القهوة بمعنى الخمر...

16ـ يبدو أن الرسالة مبتورة البداية

17ـ كانت الدراهم الموحدية مربعة، راجع عنها مقالا في هسبريس 1933 النشرتان 1-2 ص 1-68.

18ـ كذا في الأصل، ويظهر نقص كلمة مثل (لي)

19ـ كذا في الأصل، ولعل صوابها : وحسبنا.

20 ـ كلمة مأروضة لايظهر منها غير حرف الميم في الأخير.

21ـ يظهر أن الرسالة مبتورة الآخر بالمقارنة مع سابقتيها ولاحقتها.

22ـ الرسالة مبتورة البداية.

23ـ كلمة مأروضة.

24ـ نصف سطر في أعلى الصفحة مأروض.

25ـ قدر كلمتين مأروضتين.

26ـ كلمة مأروضة.

27ـ الرسالة مبتورة كما يظهر، والجملة الأخيرة اقتباس من الآية القرآنية 34 من سورة الكهف.

28 ـ الرسالة مبتورة الآخر.

29 ـ لوي : مطل أو جحد.

30ـ الرسالة مبثورة الآخر.

31 ـ كذا، والمقصود يوسف بن الخليفة عبد المومن (558-580هـ) المذكور قبله.

32ـ ثلاث كلمات مأروضة.

33ـ كلمة لايظهر جزءها الأول.

34ـ بالمقارنة مع الرسالة السابقة ومع الرسائل الموحدية عامة يظهر هنا بتر يهم الدعاء للمهدي

35ـ هو الخليفة عبد المومن (541-558هـ).

36ـ هو الخليفة يوسف عبد المومن قبل بيعته التامة بالخلافة أي في الفترة بين 558 و 563، فتقع هذه الرسالة زمنيا قبل سابقتها التي وصف فيها يوسف بأمير المومنين.

37ـ قد تقرأ الكلمة أيضا : واهتدائه.

38ـ قد يكون هو الخليفة الناصر بن المنصور في الفترة التي كان فيها في اشبيلية قبل معركة العقاب أي خلال سنتي 607-608 وليس بعد هذه الهزيمة في هذه المعركة، وهذه الفترة كان البلوي مقيما أيضا باشبيلية ولم يكن كاتبا رسميا في هذه الفترة فيما يبدو (راجع ترجمته في «رسائل موحدية» ج 23-22/1 والمصادر المحال عليها).

39ـ قد تكون ضريبة عقارية، راجع عز الدين موسى في النشاط الاقتصادي في المغرب الاسلامي خلال القرن 6 هـ، ص 163 وما بعدها، ط بيروت 1983.

* * *

الدين والسلطان في مغرب القرن التاسع عشر

عبد الحميد احساين(*)

أبدت الدولة المخزنية اهتماما شديدا بالدين وبذلت جهدا كبيرا لترسيخ ملامحه وتثبيت دعائمه. وهذا أمر طبيعي على اعتبار أنها كانت النموذج الأمثل للدولة الإسلامية التقليدية التي شكل الدين عمادها الأساس. فواجب الحاكم يتمثل أساسا في الدفاع عن دار الإسلام وإقامة شعائر الدين وتعظيمها.

وإذا كانت أهمية الدين في توجيه سياسة الدولة الإسلامية بادية للعيان، رغم اختلاف أشكال ذلك باختلاف الحقب والأمصار، فإن دور الدين في تثبيت دعائم الدولة عنصر يحتاج لوقفة بحث وتأمل. فإذا كانت الدولة قد وجدت في الأصل لخدمة الدين وتحقيق الأهداف والمقاصد الدينية، فإن الدين أصبح، مع مرور الزمان، دعامة من دعامات الدولة إذ أن "كل دولة قامت في دار الإسلام، مهما بلغت من الاستبداد، قد حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها لأنها ضامنة للنظام والأمن. فتطبيق الشريعة داخل ضمن السياسة...[1]»

لذا فالموضوع المتناول حديث عن إشكالية انتقال الدولة من منطق الدين إلى جاذبية السياسة وبحث في أشكال التوفيق بين الرؤى الدينية من جهة ومتطلبات الحكم ومصلحة الدولة من جهة ثانية.

I ـ واجبات السلاطين الدينية

كان السلاطين يدركون أن وظيفتهم الأساس تتحدد في حماية الدين وحفظه وتثبيت دعائمه، وتطبيق منهاج الشرع ورعاية الوظائف والقواعد الشرعية، وترسيخ الأخلاق الإسلامية وإلزام الرعية باحترام قواعد الإسلام القويم.

* أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية،ابن مسيك، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.

وقد ذكر السلطان مولاي الحسن، في إحدى رسائله، أنه «يتأكد على كل من ولاه الله تعالى أمرا أن ينظر لرعيته ويعمل على إخلاص عمله وتصحيح نيته ويرشدهم إلى ماينفعهم دنيا وآخره ويحملهم على ما يقربهم إلى الله زلفى»[2] كما ذكر مولاي عبد العزيز، في رسالة بعثها إلى القائد عبد الله بن سعيد السلوي، داعيا إلى ضرورة محاربة "ما فشا من المنكرات"، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين على من ولاه الله أمر عباده تأسيسا لحفظ نظام الدين وإظهاراً الشعار أهل الصلاح من المسلمين[3].

من هنا يأتي اهتمام السلاطين بالمناسبات الدينية كالحج والأعياد وحرصهم على بناء المساجد وأداء الصلوات في أوقاتها وربط علاقات ود وصداقة مع البلدان الإسلامية، وخصوصا مع الباب العالي العثماني وشريف مكة وكذلك رعايتهم للأوقاف، وسعيهم الحثيث للمحافظة على نقاوة الدين وسلامة العقيدة، والتشديد على العمال والقواد ليقوموا بواجبهم الديني وتركيز الأخلاق الإسلامية عن طريق النهي عن المنكر وحث الرعية على الإلتزام بمبادئ الدين الحنيف وتطبيق منهاج الشرع الصحيح.

وقد اعتاد السلاطين العلويون توجيه الرسائل، المشتملة على المواعظ والنصائح الدينية إلى الرعية. فهذه الرسائل عبارة عن وصايا دينية توجه للناس في مختلف الجهات والأصقاع، على يد القواد والعمال وشيوخ الزوايا، ترشدهم لما فيه نفعهم وتحثهم على الإلتزام بمبادئ الدين وقواعد الشريعة. فالسلطان مولاي سليمان، مثلا، اشتهر برسالته في محاربة البدع، خصوصا ما تعلق منها بزيارة القبور وتقديس الأولياء وإقامة المواسم والرقص والغناء[4]، والسلاطين الذين أتوا بعده لم يتخلفوا عن الركب ولم يتوانوا عن إصدار الرسائل التي تدعو إلى تعظيم الدين واحترام مقاصده النبيلة[5]. ونؤكد في هذا الباب، بشكل خاص، على الرسالة الطويلة التي بعثها مولاي الحسن إلى العمال، بمناسبة اقتراب نهاية القرن الثالث عشر الهجري، آمرا إياهم بتوزيعها ونشرها بين مختلف القبائل والحضر رغبة منه في "تجديد الأمر بإقامة شعائر الدين وإحياء ما عفت رسومه من دعائم الإسلام"[6]. إن هذه الوصية القرنية "الجامعة لمبادئ علوم الشريعة والمتضمنة للمنهاج الذي ينبغي للحاكم أن يمشي عليه" تشتمل على

الكثير من النصائح والمواعظ والأوامر الدينية المؤسسة على قواعد الشرع. وقد كتبها السلطان مولاي الحسن في ظرفية معينة وبخلفية دينية لا تخفى. فهو يذكر في مستهلها ما يلي :"وهكذا على رأس كل مائة سنة يبعث الله لهذه الأمة الأحمدية من يجدد معالم الدين ويصقل مرآته من صدى التعمق في بيداء المضلين وحيث كانت هذه السنة هي آخر المائة وتوفرت دواعي النصيحة بمفتتح رأس المائة القابلة لهذه الفئة، تعين لذلك تنبيه الغافل وإرشاد الضال.. فقد قال صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة...»

وقد استهل السلطان المذكور رسالته، الموجهة إلى الأمة، بالإشادة بدور الأنبياء في تشييد صرح الدين وتوطيد أسسه وأركانه.

وبعد ذلك انتقل ليتحدث عن أهمية التوحيد في العقيدة الإسلامية وعن ضرورة إقامة المسلم للصلوات، والالتزام بالزكاة والصيام والحج. كما تطرق لموضوع الجهاد ليبين أهميته بالنسبة للاسلام والمسلمين، مذكرا بالحديث النبوي الشريف الذي نصه : «ما ترك قوم الجهاد رهبة إلا ذلوا». ومن المنكرات التي شدد عليها وألح على ضرورة تركها والابتعاد عنها "المجاهرة باستعباد الاحرار" والزنا والسرقة والغيبة والربا والغش والرشوة وأكل مال اليتيم. ولم يفته التوكيد على أن سبب المصائب والكوارث التي تحل بالمسلمين عدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وارتكاب المعاصي وفي الأخير، أشار إلى بعض ما يجب القيام به، وهو يتمثل، أولا، في الإكثار من الوعظ والإرشاد، والتنبيه والتحذير من مغبة الإبتعاد عن الدين والتأكيد على ضرورة العمل بالسنة التي هي السبيل للوصول إلى رضوان الله. وثانيا، في قيام الولاة والمسؤولين بحث الناس على الدرس والتحصيل للإلمام بأمور العقيدة واجتناب الظلم والجور لأن «لكل شيء آفات تفسده وآفات هذا الدين ولاة السوء».

إن هذه الرسالة ليست إلا نموذجا للرسائل السلطانية الحاملة لخطاب ديني. والمتمعن في هذا الخطاب يتبين تجاوزه عتبة الدين لمعانقة وملامسة قضايا وأمور اجتماعية وثقافية واقتصادية تشمل فضاءات التعليم والمعاملات والجبايات وغيرها من القضايا التي تهم المجتمع.

II ـ أسباب وأهداف "السياسة الدينية"

إن الاهتمام بالدين وحمايته وتعظيمه من الأمور العادية في الأنساق السياسية الاسلامية مثل المغرب في القرن التاسع عشر. فالسلطان، في التصور الشائع، أمير المؤمنين وإمام المسلمين وخليفة رسول الله بل إنه وفق ما ذهب إليه البعض، خليفة الله في أرضه[7]، وهو، بهذا المفهوم حامي الشريعة الإسلامية وحافظها والمسؤول عن الرعية أمام الله، تنحصر مهمته في "حفظ الدين وسياسة الدنيا"[8]، أي في المزج بين إقامة شعائر الدين والدفاع عن دار الإسلام من جهة وسياسة الدنيا من جهة ثانية. فالترابط قائم وقوي بين الدين والدولة، وهو ترابط تعززه وتغذيه الثقافة السائدة المشبعة بقواعد ومبادئ الدين. فالسياسة السلطانية كانت تضع في الإعتبار المقاصد الدينية أو الشرعية، لكن ذلك لا يعني إهمال الواقع الاجتماعي بثقله ومشاكله المادية والمتغيرة فالدولة كانت مرغمة على مسايرة التطورات الحاصلة في المجتمع. والقرارات أو الإجراءات التي تتخذ في مجال الدين نفسها يصعب فهمها دون ربطها بمحيطها الاجتماعي ووضعها في سياقها الظرفي أو التاريخي.

1 ـ المجتمع والدين من خلال الرسائل السلطانية

إذا كان السلاطين يشعرون بأن مسؤوليتهم الأولى والأهم تتمثل في حماية وتعظيم الدين فإن تفقدهم للمجتمع كان يزيدهم اقتناعا بضرورة وأهمية التدخل لنشر ودعم الأخلاق الإسلامية واجتثاث بدور الفساد والقضاء على الأمراض التي أشارت إليها الرسائل السلطانية "غفلة الناس عن دين الله" وتفريطهم فيه "وإعراضهم عن أداء ما فرض الله عليهم"[9]، وإهمالهم الصلوات وتعليم الصبيان وانصرافهم إلى أمورهم اليومية والدنيوية. ويبدو أن الجهل بأمور الدين له تأثيره في ذلك، وهذا الأمر ليس وليد القرن التاسع عشر، إذ نجد صدى في الفترات السابقة. فالسلطان سيدي محمد بن عبد الله مثلا قال في رسالته المذكورة سابقا : "وقد بلغنا ما حدث في العامة من عموم الجهل بالتوحيد وأصول الشريعة وفروعها حتى ارتكبوا أمورا تقارب الكفر أو هي الكفر بعينه"[10].

كما ذكر السلطان مولاي الحسن في كتابه المتضمن "لوصيته القرنية"، أن الباعث عليها «كون العامية غلبت في سائر الأقطار والجهالة امتد ظلها فتفياه الرعاع والأصدار، ولأجل ذلك أذعنا تلك الكراسة في الآفاق وكتبنا للعمال قاطبة بما فيها...» والمثير للانتباه أن "المشاكل" الدينية و "الانحرافات" الأخلاقية ازدادت حدة واستفحلت، بعد منتصف القرن التاسع عشر، نتيجة اشتداد الضغط الامبريالي على المغرب واحتكاك المغاربة بالنصارى الاوربيين ومخالطتهم لهم في السواحل أو الموانئ. ففي الوقت الذي ضعفت فيه هيبة المخزن واختل النظام عشعشت الأزمة والقلق في نفوس ووجدان المسلمين وكثرت الفواحش، على ما يبدو وانتشرت المنكرات[11]. وقد أشار السلطان مولاي الحسن إلى بعض مظاهر هذا التردي أو الفساد الأخلاقي والاجتماعي. ففي رسالته القرنية ذكر أنه «ظهر للناس من المخالفة لأمر الله وإتيان ما حرم الله والتفريط في جنب الله والاعراض عن سنة رسول الله صَ ما يخشى معه حلول عقاب الله ونقمته»[12].

كما أشار في رسالة أخرى وجهها إلى القايد محمد بن سعيد السلوي إلى الأوربي "اللعين" «استفز... رعاع المسلمين واستهواهم بغوايته وضلاله المبين، وارتمى بهم الحال إلى أن صاروا يشربون الخمر جهارا ويعربدون في الشوارع وهم صرعى أطوارا»[13]. والسلطان مولاي عبد العزيز أكد في رسالة بعثها إلى نفس القايد على «تفاحش المناكر وتجاهر العامة بها وإعلانهم بالاجتماع على الزنى والفسوق والقمار وشرب المسكرات وغير ذلك من المحرمات والبدع»، واستغرب لعزوف الناس عن ملازمة «بيوت الله» التي أضحت «خالية مهجورة» وتفضيلهم «أماكن الفساد» و «مجالس اللهو» التي كانت «معمورة»، كما عبر عن استيائه لموقف اللا مبالاة الذي عبرت عنه «الخاصة»، فهي، وفق ما جاء في الرسالة «لم تبال... بتلك الموبقات كأنها والعياذ بالله صارت مباحة».[14]

2 ـ الدين والمصلحة العامة

ذكر السلطان سيدي محمد بن عبد الله في إحدى رسائله إن واجبه نحو رعاياه يحتم عليه البحث عن «منافعهم» وحمايتهم والرفق بهم «حتى يناموا بحول الله في ظل الأمان»[15]، وأشار السلطان مولاي الحسن، من جهته، في سياق حديثه عن العدل إلى

أن الله أمـر به «ورغب فـيـه.. إذ به تحـصل العـمـارة والأمـان في جـمـيع الأوطان والأزمان»[16].

يتبين لنا من هذين النصين أن المنفعة هدف منشود ومطلب مقصود. هذا ما نلمسه أيضا من خلال استقراء الرسائل والظهائر التي صدرت في القرن التاسع عشر وتركزت مضامينها حول الأمور الدينية. فالمصطلحات أو الكلمات التي يستدل بها على الرغبة في حصول الانتفاع المادي كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، العدل والعمارة ومحاربة الغش والرشوة والأمر بالمعروف والتعليم. فالدين لا ينحصر مجاله في العبادات والروحانيات فقط بل يتجاوز ذلك ليهتم بأمور الدنيا وقضايا المجتمع. والوصايا الدينية السلطانية نفسها تعبير عن رغبة في بناء المجتمع الفاضل الذي تتوفر فيه أسباب الراحة والعيش الرغيد، فهي دعوة لمحاربة الظلم والجهل والغش والرشوة. وهي أيضا وسيلة لنشر الأخلاق الإسلامية الحميدة وتكوين المسلم الصالح، وأداة من الأدوات القادرة على تهذيب النفوس وتهدئة الخواطر. والواقع أن هذه المبادئ والأهداف تنسجم مع التصور السائد عن دور الخليفة وواجبه، الذي يتحدد في «تطبيق الشرع لتحقيق مقاصده» التي هي «مكارم الأخلاق»[17].

والجدير بالإشارة أن تحقيق هذه الأهداف أو تطبيق هذه المبادئ لا يخلو من فوائد بالنسبة للدولة من الناحية السياسية والامنية. فالدين على العموم سلاح جيوسياسي مهم وخطير، إن أحسن الحاكم استعماله مكنه من نشر نفوذه وتوطيد سلطته عن طريق توحيد القلوب وخلق سبل التآزر والتآلف والتلاحم والوحدة بين الناس، ومن إزالة وإلغاء أسباب التناقض والتنافر بين الناس والجماعات فالدين يصبح هنا عنصر لحم وتوحيد وبناء، إنه أكثر العناصر تأثيرا في بقاء الملك ورسوخ الدولة»[18]، التمسك به واجب ضروري، والتفريط فيه يؤدي إلى حدوث أو تسرب «الخلل والوهن» إلى الدولة نتيجة انسياق الناس وراء الأغراض الدنيوية وتغلب المصالح والطموحات الذاتية على المصلحة العامة. وهذا أمر «يحدث» الاختلاف والتباغض المؤديين إلى الشتات. والتفرقة وبطلان العرض الشريف وانتقاض النظام...»، لهذا قال حكيم الفرس وملكهم أزدشير : «إن الدين والملك أخوان توأمان لا يتم أحدهما إلا بالآخر فالدين أس والملك حارس وكل من

لا أس له فمهدوم، وكل من لا حارس له فضائع»[19]. والبيعات نفسها توضح هذا الأمر. ففي بيعة أهل فاس للسلطان سيدي محمد بن عبد الرحمان، مثلا، تأكيد على عنصرين أساسيين هما : «الصلاح» من جهة والتمدن والائتلاف من جهة ثانية. والعنصران معا مرتبطان وملازمان في البيعة لفكرة السلطنة التي تعد ملاذا للمسلمين من شر الفتنة وكيانا يصعب تصور العيش بدونه، إذ لما كانت النفوس، حسبما جاء في البيعة، «مائلة للتنازع والإختلاف، وربما أدت المنازعة إلى إتلاف النفوس، وأدى الاختلاف إلى حلول المهج بالرموس، اقتضت الحكمة الالهية، تصدُّر إمام مانع بقهريته لما يصدر من ذلك، وتدفع بحسام أحكامه سلوك تلك المسالك، تحترم به المحارم، وتدفع بوجوده الجرائم وترفع بهيبته المظالم وتعلو بكلمته للدين مشاهد ومعالم، وتؤمن به الطرقات من خوف الطوارق، وتحفظ به الامانات من وصول اللص إليها والسارق، وطاعته على جميع المسلمين واجبة وجوبا محتما...»[20].

الواقع أن الدولة الإسلامية إن كانت تقوم نظريا على أساس الدين فإن التطور العام الذي مرت به فرض عليها فسح المجال للتصرف وإتخاذ المبادرات وفق ما يتطلبه الواقع وما تفرضه الحاجة أو ما يقتضيه منطق العقل. وهذا يستدعي التفريق والتمييز بين الخلافة التي تسعى «لتطبيق الشرع لتحقيق مقاصده» والملك الذي قد تتجدد في ظله معالم الشرع لأسباب سياسية وعقلية مرتبطة بإدارة حفظ الأمن وانعاش الاقتصاد وتوطيد دعائم وأركان الدولة[21]. وفي هذا الإطار لا يسعنا إلا أن نستعرض بعض ما قاله الباحث الفرنسي ميشوبيلير E. Michaux - Bellaire. فهو قد تحدث عن تنامي البعد اللاييكي، في التنظيم أو السلطة المخزنية، على حساب الضوابط والممارسات الدينية، مبينا أن الأساس، إن ظل دينيا فإن القرارات المتخذة والإجراءات المطبقة ابتعدت، أكثر فأكثر، عن الدين[22].

صحيح أنه ينبغي التحفظ قليلا أمام هذا القول على اعتبار أنه مستوحى من منظومة فكرية غربية مما قد لا يجعله ملائما لتحليل وتفسير طبيعة النظام السياسي التقليدي بالمغرب في القرن التاسع عشر. لكن ذلك يعني استبعاد هذه التحليلات والرؤى بشكل قطعي ونهائي. فهي قد تساعدنا على توضيح الرؤية واستجلاء بعض ملامح الدولة المغربية التي واجهت، في هذه الفترة الصعبة والعصيبة، مشاكل وتحديات كبرى.

III السياسة الدينية : الوسائل والعوائق :

لم يكن السلاطين يكتفون في مجال الدين ببعث الرسائل الداعية إلى ضرورة التزام الرعية السبيل السليم والطريق القويم. بل كانوا يحرصون على تطبيق المبادئ التي يرون ضرورتها لحماية ورعاية الدين. وكان القواد والعمال المخزنيون من جهة والعلماء والفقهاء والقضاة من جهة أخرى يمثلون العناصر المسؤولة عن تطبيق هذا البرنامج الديني، لكن الإنتقال من القول إلى الفعل، أو من الخطاب إلى التطبيق، لم يكن سهلا، وذلك لمحدودية الوسائل وضعف الامكانيات المتوفرة وكذلك، وهذا هو المهم، لأن المجتمع المغربي بمختلف مكوناته خضع، خصوصا بعد منتصف القرن التاسع عشر، لضغوط أمبريالية أدت إلى حدوث اختلال واهتزاز على مستوى البنيات والذهنيات. وهذا كله أدى إلى تزايد صعوبات المخزن الذي لم يستطع، رغم الجهود التي بذلها، مواجهة الضغوط الامبربالية بنجاح.

1 ـ وسائل التنفيذ

لم تتوقف الدولة، في فضاء الدين، عند حدود النصح والتوعية أو مبدأ الوعظ والإرشاد، بل تجاوزته لتؤكد على ضرورة تدخل العمال والقواد لتقويم الإنحرافات وحماية الدين، عن طريق الزجر والردع وتوقيع العقوبات بالمخالفين إن اقتضى الوضع ذلك. فقد ذكر السلطان مولاي عبد الرحمان، مثلا، أن من قام بواجبه «وواظب عليه فقد استبوأ لدينه وأدى ما عليه ومن تراضى في ذلك وحاد عن سنن الدين فنعاقبه بحول الله وقوته أشد العقوبة ولا يلم إلا نفسه... فأحق ما يعاقب عليه الإنسان دينه»[22] وطالب السلطان مولاي الحسن من جهته، العمال بمعاقبة الفرقة التي تراخت في الدين وخالفت سنة سيد المرسلين ولم يتعلموا ما يقيمون به قواعد إسلامهم[23].

لكن السلاطين كانوا يدركون بأن سياسة الجبر والإلزام لن تؤدي إلى نتائج محمودة إذا لم ترفق بسياسة تعليمية نشيطة. فالتعليم، وهو في جوهره تعليم ديني، يخدم أهداف الدولة الدينية، إذ المقصود بالعلم، في الغالب، العلم بالله والتفقه في الدين[25].

ولهذا قاموا برعاية العلم والعلماء والاعتناء بمجالس العلم ومؤسسات التعليم. ولإنعاش التعليم ونشره استعانوا بالعلماء الذين كانوا يستمدون قوتهم من الدور الاجتماعي الكبير الذي يقومون به : تنظيم العلاقات الاجتماعية بتطبيق القوانين الدينية، والإشراف على العملية التعليمية. فالتعليم كان من أهم المسؤوليات الملقاة على عاتقهم. وتعليقا على هذا الأمر قال مولاي الحسن في وصيته القرنية، «ولما أخذ الله العهد على العامة أن يتعلموا أخذ العهد على أهل العلم أن يعلموا»[26].

وكان السلاطين يعتمدون أيضا على العمال والقواد. فقد كانوا يأمرونهم بإرغام القرى والمداشر على تهييء مساجد يشرف على كل منها "إمام راتب" و"مشارطة" طلبة أو معلمين يعلمون أولادهم ويفقهونهم في الدين[27].

ويمكن القول إن القضاة كانوا يساهمون بدورهم في تطبيق البرنامج الديني. فالدولة كانت تحرص على تطبيق الشرع في المعاملات والاحكام وعلى اختيار القضاة من بين العلماء الذين جمعوا بين العلم والعمل واشتهروا بتدينهم وتقواهم. فشخصية القاضي لها دور كبير، ليس فقط في مجال الأمن والعدل، بل أيضا في حقل الدين وذلك بالمساعدة على تقوية الممارسات الدينية ومحاربة الانحرافات الاخلاقية والاجتماعية. وفي هذا الباب ذكر السلطان مولاي اسماعيل في ظهير إقراره للقاضي احمد بن الحاج على خطة القضاة، في صفر 1105هـ، ما يلي : «والله ما حملني على توليتكم لتلك الخطة إلا إحياء شعائر الدين من بعد غربته» [28].

ورغم حرص الدولة على تطبيق الشرع فإنها كانت، بسبب ضعف الامكانيات وقلة الأموال، تترك أمر تطبيق الاحكام والاشراف على التعليم والأمور الدينية في العديد من المناطق لأهاليها [29]. وهذا يؤدي طبعا إلى استمرار انتشار الأعراف التي كان السلاطين يعتبرونها تقليد جاهلية والعلماء يرفضونها ويحاربونها لمخالفة بعضها لتعاليم الاسلام وقواعد الشرع. ورغم ذلك فقد كان مجال الشرع في إتساع دائم بفضل دور السلاطين وعمل الربط والزوايا والمراكز التعليمية.

كان السلاطين يدركون أهمية الدور الذي يمكن ان يلعبه العمال والقواد، بصفتهم منفذي سياسة الدولة وأصحاب سلطة تؤهلهم لتطبيق مضامين الرسائل أو الظهائر السلطانية. وقد أكدت هذه الرسائل فعلا على مسؤوليتهم في هذا المجال : فهي تحملهم ـ أولا ـ مسؤولية الإهمال والتفريط اللذين يتعرض لهما الدين على هذا المستوى، خصوصا بالبوادي.

فهذا السلطان مولاي عبد الرحمان، مثلا، أثار الانتباه إلى أن الناس إن «تركوا الصلاة بالبادية وأضاعوها» فذلك راجع ل «غفلة العمال عن أمور الدين وصرفهم عنايتهم للأغراض الدنيوية وإعراضهم عن النظر في الأمور الدينية». وهي تلح، ثانيا، على ضرورة قيامهم بواجب الاعتناء بالدين. ففي احدى الرسائل السلطانية نجد ما يلي: «ولو أن العمال اعتنوا بأمور الدين لأعانهم الله على صلاح دنياهم ... فيجب على كل عامل تحرى لدينه وأراد السلامة لنفسه أن يتفقد أحوال إيالته. فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» [30].

ونجد في ظهير حسني ما يلي : «ونعهد إلى عمالنا وولاة أمرنا أن يلزموا أنفسهم وأهليهم طاعة الله ويدلوا رعيتهم عليها ويعملوا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحضوهم عليها» [31].

وفي الرسالة التي بعثها السلطان مولاي عبد الرحمان إلى القايد الشرادي بتاريخ 16 رمضان 1252 تشديد على ضرورة عدم التهاون في الدين وأمر القايد المذكور بأن يبلغ مضمون الرسالة إلى كل القاطنين بإيالته وأن يجبرهم على «إقامة رسوم دينهم وإحياء سنن نبيهم صلى الله عليه وسلم بإقامة الصلوات، في أوقاتها بشروطها المعتبرة شرعا ...». وعلى : «تعليم صبيانهم وجهالهم». كما أمره، وغيره من العمال والقواد باختيار «الأشياخ من أهل الدين» ورفع « القضايا الشرعية لقضاة العدل الذين يتقون الله ويتحرون في أحكامهم ...» [32].

وإذا كان السلاطين يدركون الدور الهام الذي ينبغي أن يقوم به العمال في مجال السياسة الدينية فإنهم كانوا يدركون أيضا أن نجاح العامل أو القايد في مهمته رهين

بمدى نزاهته واستقامته وكذا بدرجة تدينه وتشبثه بتلابيب الدين الحنيف، علما بأن فساد الأدوات والوسائل يحول دون تحقيق الغايات والأغراض. وما كان يشغلهم، بل ويقلق راحتهم، هو سوء تصرف بعض الولاة والشكايات التي كانوا يتوصلون بها من الولايات، يشير إلى بعضها حين قال : «وقد بلغنا أن العمال يسيئون السيرة في الرعية ويسلكون السبيل الغير (هكذا في النص) المرعية ويجورون عليهم في الأحكام ويحملونهم مالا يطيقونه دون خوف ولا احتشام»[33]. لذا يبقى تطبيق هذا البرنامج الديني الذي نص عليه السلاطين العلويون رهين بمدى استعداد رجال السلطة للالتزام بمبادئه وتبني أفكاره. والسلطان مولاي الحسن نفسه شعر بذلك إذ أكد على «ضرورة أن يعمل العامل بطاعة ربه ويجعل سعيه فيما يوجب الفوز بقربه. فإنه لا ينفع الوعظ في أبناء جنسه إلا بعد تطهير نفسه. فليبدأ العامل بنفسه فيصرفها عن هواها ويأمرها بما يأمر سواها.. إذ بصلاح الولاة تصلح الأمة».[34].

2 ـ الصعوبات والعوائق

كانت الدولة في النصف الأول من القرن التاسع عشر تعيش حالة من التوازن الداخلي مكنها، رغم ضعف الإمكانيات ومحدوديةالوسائل، من تبليغ رسالتها الدينية وتوصيل خطاباتها إلى كل فئات ومكونات المجتمع. ولما كانت الدولة لا تتوفر إلا على إدارة تقليدية وبسيطة فإنها لم تكن قادرة على وضع برامج دينية محددة لتطبق في أوقات معينة، وإخضاع تطبيقها للتوجيه والمراقبة. لكن ماكانت تفعله كان كافيا نظرا لغلبة الفكر والممارسة الدينيين في المجتمع. لكن الوضع انقلب والأمر تبدل بعد الانتكاسات التي تعرض لها المغرب منذ أواسط القرن التاسع عشر. فانهزام المخزن في معركة إيسلي وحرب تطوان أظهر ضعفه وعجزه عن الحفاظ على سلطته غير منتقصة. وأضر ذلك بهيبته وبقدرته على القيام بالمهام المنوطة به، ليس في الجانب الديني فقط بل في كل الميادين والمجالات. فالوسائل التي كانت تستعملها الامبريالية بالمغرب كانت أقوى وأشد بأسا من الوسائل التي يستعملها المخزن للحفاظ على سلطته. ورغم ذلك فإن الدولة، إن كانت قد عجزت عن توفير المال والعتاد اللازمين لمواجهة العدوان، فإنها وجدت في الدين خير معين للمحافظة على وجودها أو نفوذها خصوصا بالبلاد النائية أو المناطق التي "لا تنالها الأحكام".

فالسلطان، وفق ما ذكره ميشوبيلر، كان يستفيد من انتشار اللغة العربية وتعلم القرآن للمحافظة على نفوذه بهذه المناطق. فالسياسة الدينية وسيلة من الوسائل الناجعة التي تساعده على تمهيد البلاد وتوسيع المجال الذي يخضع للمخزن فعليا(35).

وما كان يساعده على تحقيق هذه الغاية، الخطابات الدينية التي كان يوجهها للعمال والرعية. ففي نشرها وتكرار مضامينها تذكير بأهمية الدين في حياة المسلم وبوجود السلطان، أمير المومنين وحامي حمى الدين. وهذا الخطاب الذي يتكرر يكاد يحمل نفس الأفكار والمضامين. والمفارقة الكبرى هي أن الوعي بقوة الأوربي وتفوقه العسكري والعجز عن مواجهته والانتصار عليه لم يلغ أو يحذف من هذا الخطاب فكرة الجهاد. فالسلاطين لم يتوانوا، في هذه الرسائل "الدينية" على الأقل، عن الحديث عن الجهاد والتأكيد على دوره وأهميته في حياة المسلمين، ففي الرسالة "القرنية" التي كتبها مولاي الحسن، مثلا، إلحاح على هذا الأمر وتأكيد عليه بحيث أنه لم يتردد في الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف الذي يقول : «ما ترك قوم الجهاد رهبة إلا ذلوا»(36) لكن السلاطين بذلك اضطروا إلى ممارسة خطاب مخالف للواقع وإصدار أقوال تخالف الأفعال. وهذا أضر بسمعة الدولة خصوصا وأن أمر الحمايات قد استفحل وتدخل الأجانب في مجال الشرع تزايد واشتد. وازداد الوضع سوءا في فجر القرن العشرين بسببين أساسيين هما :

1 - اضطرار المولى عبد العزيز إلى نهج سياسة الإصلاح على النمط الغربي والإستدانة من المسيحيين مما جعل أبواب المغرب تفتح على مصراعيها في وجه امبريالية شرسة كانت تتحين الفرص للانقضاض عليه.

2 - السخط والاستياء اللذان أصابا الجميع، ليس فقط من نتائج السياسة المخزنية بل أيضا من سلوك السلطان وتصرفاته اليومية. فالسلطان، استنادا إلى ما شاع وراج بين الناس، انشغل بوسائل وأدوات التسلية والترفيه التي أحضرها من أوربا، مثل الدراجة وآلات التصوير..، وأحاط نفسه بحشد من المغامرين الأوربيين ومال لتأييد فكرة الإصلاح والتجديد. وهذه الأشياء كلها جعلت الناس يعتقدون أنه باع نفسه وبلاده للنصارى. وهذا أدى إلى "انحراف القلوب" عنه و "وانطلاق الالسن فيه شتما وتكفيرا".(37)

في ظل هذه الظروف لم يعد الخطاب الديني مجديا أو عاملا يخدم أهداف الدولة بالشكل المطلوب، بل أصبح عنصرا يستغل ضدها من طرف القوى الصاعدة والمطالبة بالحكم أو الداعية لرفع لواء الجهاد ومقاتلة الكفار الذين أرغم المخزن على مهادنتهم ومسالمتهم. وهذا كان من أسباب تصدع الدولة وانفجار البيعة وانتشار الفتن والاضطرابات خصوصا بعد ظهور حركة بوحمارة التي كانت تعبيرا جليا عن التردي الذي آل إليه الوضع في المغرب بعد اشتداد الضغط الامبريالي.

خاتمة :

كان هدف السلاطين يتمثل في السعي إلى ما فيه "صلاح" الأمة. فعملهم في مجال الدين عمل إصلاحي. وهو إصلاح داخلي ينبثق من صميم الواقع الاجتماعي المغربي ويحظى بمباركة وتأييد العلماء لأن غايته تثبيت الدين وترسيخ الاخلاق الاسلامية. وللدولة في تحقق هذه الغاية منافع وفوائد لا تخفى. فالالتزام بتعاليم الدين وقواعد الشرع يساعد على تهذيب النفوس وخلق أسباب الألفة والتآلف بين الناس. وهذا من شأنه أن يساعد على توطيد سلطة الدولة ونشر الأمن. فالدين عنصر هام وحيوي، تتجاوز تأثيراته مجال الشعائر والعبادات ليؤثر في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وإذا كانت الدولة الإسلامية قد قامت، في الأصل، لخدمة الدين وتحقيق الأغراض الدينية فإن الظروف السياسية والإجتماعية ومقتضيات الواقع جعلت من الدين أداة من الأدوات التي تخدم السلطة ووسيلة تساعد على تحقيق أهداف السياسة.

والمجتمع كان يعطي أهمية كبرى وقيمة قصوى للقيم الدينية والرمزية والروحانية مثل البركة والشرف والإمامة.

لكن الدولة كانت، في نفس الوقت، سجينة المرجعية الدينية ،مقيدة بالرؤية التقليدية التي يدافع عنها العلماء. فالتزامها بهذه الرؤية كان الضامن لاستمرارها واستمرار التفات الناس حولها. ودفاعها عن الدين كان شرط بقائها. لكن هذا الشرط انتفى عند نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فالمخزن عجز عن الوفاء بالالتزامات والمبادئ التي قامت عليها السلطنة، لأن الامبريالية ضربته في أسسه الدينية إذ كشفت عن ضعفه وعجزه عن الالتزام بشروط البيعة، وجردته من سلطته الردعية الضرورية

لتنفيذ "برنامجه" الديني، وأرغمته، في نفس الوقت على تطبيق الاصلاح بمفهومه الغربي المخالف لمفهوم "الصلاح" التقليدي. فكان ذلك مدخلا للوقوع في شباك الامبريالية الفرنسية التي ارغمت المغرب، بفرضها لنظام الحماية المزعوم، على الإنتقال إلى عهد جديد، عهد يلعب فيه الفرنسيون، الحاملين للقيم الثقافية العصرية والغربية، الدور الأساس.

* * *

الهوامش :

(1) عبد الله العروي، "مفهوم الدولة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1981، ص 97-98.

(2) انظر : عبد الرحمان بن زيدان، "إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس"، (المطبعة الوطنية، الرباط 1990، ط II)، ج II ص 222.

(3) انظر النص الكامل للرسالة في :

- عبد العزيز القباج "وصايا دينية من ملوك الدولة العلوية إلى الأمة المغربية"، المطبعة الوطنية، الرباط 1934، ص 56-61.

- ابن زيدان، المصدر السابق، ج III، ص 216-225.

(4) أبو القاسم الزياني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا"، (منشورات وزارة الأنباء1967) ص 469-470.

(5) انظر علي سبيل المثال لا الحصر ما كتبه في هذا الشأن القباج في كتابه المذكور سابقا، وأيضا ابن زيدان في ثنايا أجزاء كتاب الاتحاف الخمسة.

(6) انظر فحوى الرسالة كاملة في : الإتحاف ... ج اا، ص 218-234.

(7) رغم النقاش أو الجدل الذي احتدم بين العلماء والفقهاء حول هذه النقطة فإنها وردت في البيعات والضهائر السلطانية، وكذلك في تآليف بعض العلماء.

انظر : محمد المشرفي «الحلل البهية في أخبار الدولة العلوية»

مخطوطة الخزانة العامة، 1463.

(8) عبد الرحمان بن خلدون كتاب العبر... ج I، ص 158-159

انظر أيضا : أبو الحسن الماوردي «قوانين الوزارة وسياية الملك «(تحقيق ودراسة د. رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، مارس 1979)، ص 16،

(9) من رسالة للسلطان مولاي عبد الرحمان إلى القائد المهدي الشرادي (رمضان 1252 هـ)، الإتحاف ج V، ص 102.

(10) الإتحاف، ج III، ص 216.

(11) يشير أحمد الناصري إلى بعض مظاهر وأسباب هذا الفساد الاخلاقي في كتابه الاستقصاء. وتعليقا على هذا الأمر قال : «واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعا لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين. فأما إسقاطها لحقوق الله فإن الله تعالى أوجب

على تارك الصلاة والصوم وعلى شارب الخمر وعلى الزاني طائعا حدود معلومة والحرية تقتضي إسقاط ذلك كما لا يخفى»«الاستقصاء» جIX، ص 114.

(12) انظر الاتحاف ج V، ص 224.

(13) نفس المصدر والجزء، ص 113-114.

(14) راجع عبد العزيز القباج : وصايا دينية، ص 56-58 .

(15 عبد العزيز القباج ، م س، ج II، ص 228.

(16) ابن زيدان، م.س، ج II ص 228.

(17) عبد الله العروي، م س، ص 103

(18) ابن زيدان، م س، ج IV ص 107

(19) نفس المرجع والصفحة.

(20) انظر نص البيعة كاملا في : مجلة «الوثائق» مديرية الوثائق الملكية، العدد II،ص 340.

(21) أنظر عبد الله العروي، م س ، ص 103.

(22) E. MICHAUX-BELLAIRE, "Le Magkhzen" in "L'Encyclopedie Islamique" 177-181

(23) راجع : ابن زيدان، م س، ج V، ص 104

(24) الاتحاف، جII.ص 233

(25) الملاحظ أن السلاطين كانوا يستدلون دائما على صدق أقوالهم وصحة آرائهم بالاعتماد على الأحاديث النبوية والآيات القرآنية، فهم يعتمدون منطق الدين لتبرير فائدة وأهمية العلم والتعليم.

(26) ابن زيدان، الاتحاف، ج II، ض232

(27) المصدر نفسه، ج V، ص 104، ج II، ص 232.

(28) عبد الرحمان بن زيدان، "العز والصولة في معالم نظم الدولة"، (ج 2، المطبعة الملكية 1961 ـ 1962) ج 2، ص 11.

(29) أحمد التوفيق، مساهمة في دراسة المجتمع المغربي. انيو لتان 1850 ـ 1912 (مطابع النشر المغربية 1980) ج II، ص 57.

(30) انظر : ابن زيدان، م س، ج V، ص 105 ـ 106.

(31) م ن، ج II ص 232.

(32) م ن، ج V، ص 99.

(33) انظر نص الرسالة كاملا في كتاب القباج : وصايا دينية، ص 23 ـ 26.

(34) الإتحاف، ج II، ص 225.

(35) م س، ص 179.

(36) الاتحاف، ج II، ص 228.

(37) محمد بن الحسن الحجوي، انتحار المغرب الأقصى بيد ثواره، مخطوطة الخزانة العامة، ج 123، ص8.

* * *

جرأة الموقف الفلسفي

محمد وقيدي

وأنا أقرأ ما كتبه الفيلسوف الألماني هوسرل E. Husserl عن ديكارت وشهادته في حقه، وجدت كلاما يتضمن أسئلة يمكن أن تهم بالمماثلة موقف الفلسفة في سياقها الفكري، كما وجدت لديه موقفا يمكن أن يكون نموذجا لعلاقة فيلسوف بآخر، وهي العلاقة التي إذ لا تنكر أهمية السابق لا تجعل اعترافها به مدخلا للتبعية لفكره.

ليس الهدف من هذه الدراسة أن نعرض موقف هوسرل من ديكارت في حد ذاته، فذلك ما قد ننجزه في مقام آخر، ولكن الهدف هو إبراز ذلك الموقف باعتباره نموذجا لتحليل بعض المشكلات المطروحة علينا، واتباع الأسئلة التي يطرحها للتفكير فيها بالمماثلة.

ما هو، أولا، الوضع الذي فكر فيه هوسرل في مضمون الفلسفة الديكارتية ومنهجها ؟ وما هي رؤية هوسلر لهذا الوضع الفلسفي، وهي التي جعلته يعود إلى الفلسفة الديكارتية ليجعل من هذه العودة مدخلا للفينو منولوجيا المتعالية التي هي اتجاهه الفلسفي الخاص؟

يقول هوسرل واصفا الفلسفة الغربية في زمنه : «إن حالة الانقسام التي نجد عليها الفلسفة في الوقت الحاضر، والنشاط المضطرب الذي تبذله، إنما يدعواننا إلى التفكير. فمن وجهة النظر المتعلقة بوحدة العلم، لاتزال الفلسفة الغربية، منذ منتصف القرن الأخير، في حالة من الانحطاط الظاهر، بالنسبة إلى العهود السابقة».(1)

إذا قدرنا أن هوسرل أصدر هذا الحكم في المحاضرات التي ألقاها بفرنسا سنة 1929 والتي كان المنطلق فيها هو العودة إلى تأملات ديكارت الفلسفية، يمكن أن نختلف معه في حكمه هذا اعتبارا منا إلى أن الزمن المتحدث فيه هنا شهد ميلاد وتطور

* أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

العديد من الفلسفات في فرنسا، وبالأولى في ألمانيا ذاتها. غير أننا قد نميل إلى تقدير الأمر على نحوآخر، خاصة وأننا نعلم أن هوسرل قال هذا الكلام بمناسبة حديثه عن ديكارت، علما بما كان للموقف الديكارتي في القرن السابع عشر من أهمية في تاريخ الفلسفة، ولكون هذا الموقف كان بشهادة هوسرل، ومعه مؤرخو الفلسفة، تحولا في تاريخ هذا النمط من التفكير، ففي هذه الحالة يكون ما قصده هوسرل من ضعف حال الفلسفة في الوقت الذي صدر منه هذا الحكم في حقها، إنما هو إبراز عدم قدرة الفلاسفة اللاحقين على ديكارت، وبخاصة منهم المعاصرين لنا، على استعادة الإنجاز الذي قام به هذا الفيلسوف في تاريخ الفلسفة.

هناك فرق، في نظرنا، بين فعل تراكم المذاهب الفلسفية، وهو أمر واقع في تاريخ هذا النمط من التفكير، وبين الفعل المؤسس في مذهب فلسفي ما للحظة جديدة من تاريخ الفكر عامة وتاريخ الفلسفة بصفة خاصة، وقد كان ديكارت ممثلا لمثل هذه اللحظة.

هدفنا، كما قلنا ذلك سابقا، هو التفكير بالمماثلة في تساؤلات هوسرل ووضعها بالتالي على وضعنا الفلسفي الراهن. إننا نلاحظ أن الفلسفة عندنا في الوقت الراهن توجد في موقف ضعف إذا ما قسناها بعهود سابقة. فقد كانت هنالك أسماء فرضت نفسها لا في تاريخ الفكر العربي والإسلامي فحسب، بل وفي تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة، حيث أصبحت هذه الأسماء مراحل من تاريخ الفكر الفلسفي على الصعيد الإنساني، فكانت تركيبا شخصيا لما سبقها ومصدرا لتأثيرات متنوعة في اللاحق عليها. نذكر هنا الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن خلدون ممن لا يمكن لمؤرخ الأفكار أو لمؤرخ الفلسفة أن يغفل عرض أفكارهم إلا أن يكون ذلك جهلا موضوعيا بها أو تجاهلا إيديولوجيا لها.

إن ما يدل على وضعية الضعف الذي توجد فيه الفلسفة اليوم في سياقنا الثقافي الراهن هو أنه ليست هناك أسماء استطاعت أن تفرض ذاتها ضمن سيرورة الفلسفة وأن تكون لها المكانة ويكون لها الأثر الذي كان للفلسفات العربية الإسلامية السالفة الذكر.

نعود إلى هوسرل الذي نجد أنه يتابع أقواله ويتم وصف الوضعية الراهنة بالنسبة إليه فيقول : «ماذا نملك في الواقع، عوضا عن فلسفة واحدة حية ؟ إننا نملك انتاجا للآثار الفلسفية، لايني ينمو إلى حد لانهائي، ولكنه ينقصه الرابط الداخلي. إن لدينا ما يشبه عرض المذاهب وألوان نقدها، وما يشبه التعاون الحقيقي والتعاضد في العمل الفلسفي، عوضا عن النزاع الجدي بين النظريات المتضاربة، التي تدل خصوماتها ذاتها دلالة كافية، على تضامنها الداخلي، وعلى الأسس المشتركة بينها، وعلى إيمان أصحابها الذي لا يزحزح بفلسفة حقيقية، ما من جهود متبادلة، ولا شعور بالمسؤوليات، ولا روح تعاون جدي ترمي إلى نتائج ذات قيمة، بصورة موضوعية، أي إلى نتائج صفاها النقد المتبادل، وأصبح بمقدورها أن تقاوم كل نقد لاحق. لم يعد هناك شيء من هذا له وجود. فكيف يكون بالإمكان أيضا أن يكون هناك بحث وتعاون حقيقيان ؟ أليس هناك من الفلسفات بقدر ما هناك من فلاسفة على وجه التقريب ؟ إن هناك بالتأكيد مؤتمرات فلسفية، ولكن الفلاسفة هم الذين يلتقون فيها، لا الفلسفات. إن ما ينقص هذه الفلسفات، إنما هو «محل» روحي عام يتاح لها فيه أن تتلامس فيما بينها وأن يخصب بعضها بعضا».[2]

يصف نص هوسرل هذا واقعا فيه عناصر تماثل مع واقعنا الفلسفي. فلدينا أيضا تعارض بين تراكم انتاج فلسفي يمكن أن نصفه بأنه تربوي تعليمي وتوصيلي للمعرفة الفلسفية، وبين الحاجة إلى فلسفة يمكن أن تقودنا مباشرة إلى التفكير في القضايا الفلسفية المطروحة أو تكون مساهمة في إغناء الفكر الفلسفي المعاصر على الصعيد الإنساني.[3]

لدينا أيضا ما يتحدث عنه هوسرل كنقص في الفلسفات المعاصرة، أي انعدام الحوار الفلسفي الجاد الذي يبتعد عن مجرد التوافق الكاذب أو النقد القبلي أو الصمت المتبادل.[4] إن ما ينقصنا أيضا هو مادعاه هوسرل «المحل الروحي المشترك» الذي تتبادل فيه الفلسفات الحوار. لابد من وجود مشكلات مشتركة تتوجه إليها الفلسفات المختلفة متبادلة بصددها الحوار. وهذا ما يغيب في كثير من الأحيان مع أنه ضروري لقيام الفلسفة وعودتها إلى دورها الحي الذي بدأت به والذي رافقها مع كل فلسفة حقة

كان لها تأثير كبير في تاريخ الفلسفة. الفلسفة تنتج عن الإخصاب المتبادل ويمنعها من الوجود الصمت المتبادل الذي يجعل الأفكار تتطور بكيفية متوازية بدل أن تتلاقى وتتلاقح.

يبرز لنا هذا النقد ما نحن في حاجة إليه، أي فلسفة حية تكون معنى الحياة فيها أنها ترجعنا إلى ما هو مشترك بيننا وبينها، أي جملة من المشكلات الإنسانية التي نحياها. الفلسفة التي تكون حية هي التي ندعوها كذلك لصلتها بالمشكلات المطروحة علينا، والفلسفة التي تظل كذلك حتى وإن كانت ماضية هي التي تستمر لديها القدرة على مساعدتنا على التفكير في مشكلات إنسانية جديدة لم تكن مطروحة عليها. إن قوة الحياة في أي فلسفة تظهر في مدى قدرتها على الاستمرار في التجاوب مع مشكلات إنسانية متجددة، وإن ما نحتفظ به من كل فلسفة يفصلها عنا زمن يتفاوت مداه بين الفلسفات، هو مجموع العناصر التي تتضمنها والتي تبدو لنا قادرة على الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي تواجهنا. وكل فلسفة لا تحتوي على هذه العناصر تظهر لنا بوصفها فكرا لم تعدله إلا قيمة تاريخية نعود إليه كلما كان الهدف لدينا أن نقدم تاريخا للفلسفة.

استبقنا بما قلناه هنا ما يؤكده هوسرل بدوره عن الحاجة إلى فلسفة حية حيث يقول : «إن الحنين إلى فلسفة حية، قد أدى في أيامنا هذه إلى نهضات كثيرة. إننا نسأل : ألا تقوم النهضة الوحيدة المنتجة حقا، على إثارة «تأملات ديكارتية» من جديد، لا لكي نتبناها في كل أجزائها دون شك، وإنما لكي نكشف قبل كل شيء، عن المعنى العميق للعود الكامل إلى «أنا أفكر» الخالص، ولكي نحيي من بعد القيم الخالدة التي تصدر عنه ؟»(5)

كلما كثرت المحاولات الفلسفية التي تحاول أن تتجاوز ماهو تربوي تعليمي دل ذلك على أن الحاجة إلى فلسفة حية موضع شعور في مجتمع ما. فميزة الفلسفة الحية أنها لا تقتصر على تعليمنا الفلسفة بوصفها مذاهب تعود إلى تاريخ يجمعها، بل إنها تتجاوز ذلك إلى فتح الطريق أمامنا لكي نفكر معها في القضايا التي تثيرها أو لكي نمضي انطلاقا منها في استئناف التفكير من جديد في تلك القضايا ذاتها أو في قضايا

أخرى. الفلسفة التي تعلمنا تفتح الطريق أمام معرفة بالمذاهب، وهذه فلسفة مؤرخي الفلسفة، وأما تلك التي تدفعنا إلى التفكير فإنها تجعل التجديد في هذا المجال ممكنا وتدل على طريقه.

الفلسفة الحية ليست مجرد عرض عن المذاهب الفلسفية، ولا هي مجرد إبداء وجهات نظر جزئية ومتفرقة بصدد هذه المذاهب، وهذا مع اعترافنا بأن ذلك قد يعكس لدى من يقوم به معرفة بالفلسفة وتطورها وقدرة على استيعاب مضمون مذاهبها، الفلسفة الحية، كما يوضحها لنا هوسرل، تكمن في هذه العودة النقدية إلى المذاهب الفلسفية، وتكمن في هذه الرغبة التي أبداها فيلسوف مثل ديكارت في إعادة النظر في القضايا الفلسفية المطروحة من حيث كيفية طرحها ومن حيث المنهج المتبع في تحليلها.

هناك في دعوة هوسرل إلى العودة إلى التأملات الديكارتية مظهران قد يبدوان متعارضين، غير أنهما في نظرنا متكاملان من أجل الوصول إلى مادعاه بالفلسفة الحية.، فالعودة إلى ديكارت تعني الرجوع إلى موقف مثل في نظر هوسرل تلك الفلسفة الحية المطلوبة منا الآن. لقد انطلق ديكارت في نظر هوسرل من وضع شبيه بوضعنا الفلسفي الراهن، فكان موقفه نموذجا لتحرير الفلسفة من تاريخها. الفلسفة مرتبطة بتاريخها حقا، ولكنها من جهة أخرى في حاجة في بعض فتراتها وتطوراتها على الأقل أن تتحرر من هذا التاريخ. وكما أن الفلسفة لا تكون دون تاريخها، فإنها لا تكون مجرد اتباع وتكرار لمضمون المذاهب التي جاء بها ذلك التاريخ.(6)

نقرأ لهوسرل قوله :«أليس هذا الوضع الراهن المشؤوم إلى حد بعيد، شبيهها بالوضع الذي صادفه «ديكارت» في شبابه ؟ ألم يحن الوقت لإحياء نزعته الإصلاحية في الفلسفة؟ ألا ينبغي لنا بدورنا، أن نخضع الإنتاج الفلسفي الهائل الذي ينتج في أيامنا هذه، إلى انقلاب ديكارتي، وأن نباشر ب «تأملات في الفلسفة الأولى » جديدة ؟ ألا ينبغي لنا أن نخضعه لذلك، بما فيه من خليط مضطرب من التقاليد الكبيرة، ومن البدايات الجديدة، ومن الأبحاث الأدبية الدارجة، التي لا تهدف إلى الجهد بل إلى «التأثير» ؟ أليست فوضى الوضع الراهن نتيجة لفقدان اندفاعات «التأملات» لما كان فيها من حيوية أولى، بسبب اختفاء روح المسؤولية الفلسفية الأساسية؟ ما المعنى

الجوهري لكل فلسفة حقيقية؟ أليس هو السعي إلى تحرير الفلسفة من كل حكم سابق ممكن في سبيل أن نجعل منها علما مستقلا حقيقيا، يتحقق بفضل البداهات الأخيرة المستمدة من الذات نفسها، ويجد في هذه البداهات تبريره المطلق؟».[7]

المظهر الأول من دعوة هوسرل إلى العودة إلى تأملات ديكارت هو إذن تبنى الموقف التجديدي الذي اتخذه ديكارت من الفلسفة وتاريخها، فمثل هذا الموقف هو ما يمكن أن يخرج الفلسفة من حالات الركود والتبعية لمذاهب تصير مطلقة من جهة، كما يمكن أن يساعدها على الخروج من حالة الفوضى التي يمثلها إنتاج متراكم فاقد لما كان في تأملات ديكارت من اندفاع وحيوية، ومن إرادة في البداية من جديد للبحث عن الحقيقة. إن «الأنا أفكر» الديكارتي يصبح في هذه الحالة روحا من المسؤولية. وكل فيلسوف يتبع منهج ديكارت سيكون متحليا بروح المسؤولية، لأن مرجع القول عنده لن يكون المذاهب الفلسفية التي يمكن أن يختفي وراء التأريخ لها، بل إن هذا المرجع سيكون ما يصدره عن «الأنا أفكر» ذاته. الكوجيتو الديكارتي (الأنا أفكر) يصبح إذن لا إثباتا لذات مفكرة فحسب، بل رمزا لتحمل الفيلسوف للمسؤولية الفلسفية. والتجديد في الفلسفة يكون انطلاقا من هذا الموقف. هذا، إذن، هو الجانب الذي تعتبر فيه فلسفة ديكارت نموذجا ينبغي أن يقتدي به كل فيلسوف.

المظهر الثاني لموقف هوسرل من الفلسفة الديكارتية، وهو أيضا الموقف الذي يعتبره مثالا لكل تجديد راهن في الفلسفة، يتمثل في قوله إن عودتنا للتأملات الديكارتية واستعادتها حيوتها الضرورية لا تعني أبدا تبني الموقف الديكارتي في كل مضامينه. ويمكن أن نعبر عن موقف هوسرل هذا بأكثر من تعبير للدلالة علىٍ أوجهه المختلفة.

يمكن أن نقول، أولا، إن تبني الفلسفة الديكارتية بكل مضامينها سيكون موقفا لا ديكارتيا من هذه الفلسفة ذاتها، وسيكون كذلك موقفا لا يتبع الطريق الديكارتي ذاته في فهم فلسفة ديكارت.

تعبيرنا الثاني عن موقف هوسرل من ديكارت هو قولنا : إن دعوة هوسرل للعودة إلى فلسفة ديكارت لا تتعلق أساسا بمضمونها، بل تتعلق بالأولى بمنهجها، قوة الفلسفة

الديكارتية كامنة في منهجها، ومصداقية موقفنا من هذه الفلسفة هو تطبيق هذا المنهج ذاته في فهمها وتجاوزها في الوقت ذاته. لا يكون «الأنا أفكر» الديكارتي في هذه الحالة إلا منهجا وطريقا في التفكير، وأما ما أدى إليه هذا التفكير لدى ديكارت ذاته، وفي زمنه، من نتائج، فليس إلا معطى من الدرجة الثانية بالنسبة لذلك المعطى الأول الذي هو المنهج.

التعبير الثالث الذي نستفيده من موقف هوسرل من ديكارت هو قولنا بأنه ينبغي النظر إلى موقف هذا الفيلسوف بوصفه استراتيجية فكرية. بهذا المعنى يمكن أن نفهم في نظرنا القول بأن ديكارت يفتتح عهدا جديدا من تاريخ الفلسفة. إن موقف ديكارت افتتاح لاستراتيجية جديدة في التفكير. وهذا ما ينبغي أخذه من الفلسفة الديكارتية أكثر مما ينبغي شد الانتباه إلى مضمونها الخاص القابل للنقد. هناك فرق ينبغي اعتباره بين ما يعود إلى الفلسفة الديكارتية بوصفها مذهبا مثل بقية المذاهب وبين ما دعوناه هنا باستراتيجيتها الفكرية، وهي العنصر الذي يمكن اتباعه من تلك الفلسفة، علما بأن الاستراتيجية موقف أكثر منها مذهب. نحن إذن في حاجة إلى استراتيجية جديدة، بل إن كل زمن من تاريخ الإنسانية في حاجة إلى مثل هذا الموقف إذا ما اعتبرنا أن فيه شروطا واقعية جديدة.

إذا تأملنا موقف هوسرل بمظهريه اللذين ذكرناهما، فسنجد بدورنا أن حال الفلسفة عندنا شبيه بتلك الحال التي انطلق منها، وأن الضرورة عندنا أيضا واضحة للقيام بمثل هذه الخطوة من أجل قيام فلسفة حية تكون لها علاقة مباشرة بالواقع الذي يحيط بها.

هناك عدد من المظاهر السلبية أو الموهمة التي يمكن أن تجعلنا العودة إلى ممارسة التأملات الديكارتية نتجاوزها.

المظهر الأول هو التمييز بين التراكم الواقعي للانتاج الفلسفي الذي قد يخدم غايات تعليمية أو تربوية وبين السير في طريق الفلسفة ذاتها، وهو الطريق الذي يتطلب منا أن نرجع إلى الأنا أفكر الديكارتية بجميع المعاني التي سبق لنا أن حددناها بها من

قبل، فكل إنتاج تضعف فيه العلاقة بذاتنا المفكرة، قد يكون مجرد استعادة للفكر الفلسفي أو تأمل له عبر تاريخه، وممارسة لأنا أفكر بالعمق الذي حددنا به معناها من قبل هو الذي يخرجنا من فوضى هذا الانتاج الفلسفي ويسير بنا في الطريق نحو الفلسفة. إن تراكم الانتاج الفلسفي قد يكون وهما عائقا لنا من أجل اكتشاف الطريق الحقيقي للفلسفة.

هناك مظهر آخر يمثل صعوبة بالنسبة لهذه الممارسة المطلوبة لدينا في الوقت الراهن للأنا أفكر. إذ يبدو في الوقت الراهن أن على الفلسفة عندنا أن تمارس نقدا في اتجاهين من أجل تحديد علاقة إيجابية بالتراث الفلسفي الذي يمكن أن تنطلق منه لكي توجد. إن علاقتنا بتراثنا الفلسفي الخاص، من جهة، وبالتراث الفلسفي الإنساني عامة، من جهة أخرى، وبالحاضر منه بصفة خاصة، ليست علاقة واضحة. إنها في حاجة إلى موقف ديكارتي يعتمد الإرادة في إعادة النظر، وفي وضع هذين المستويين من التراث موضعا يكونان فيه قابلين لنقد ضروري. نحن في حاجة من أجل ممارسة الفلسفة إلى الأنا أفكر بوصفه إرادة نقدية، وعزما على بداية الطريق من جديد.

المظهر الثالث ينبهنا إليه الموقف الذي اتخذه ديكارت من تاريخ الفلسفة، وهو الموقف ذاته الذي دعا هوسرل إلى استلهامه من أجل انطلاقة فلسفية جديدة. يتخذالموقف المشار إليه هنا صيغة المنهج الذي يرجع إلى الفلسفات الماضية ويستلهمها لا يعني ذلك لديه تبنيها بصورة كاملة. هناك فرق بين التقدير الموضوعي لقيمة فلسفة ما وبين التبعية لتلك الفلسفة. الفكر الفلسفي ذو طبيعة نقدية في جوهره، ولذلك فإنه لا يسير في طريق الاتباع التام لأي مذهب فلسفي. هذا ما يجعلنا نرى أنه إذا كنا في حاجة من أجل عودة الفلسفة إلى واقعنا الفكري، فإننا في حاجة إلى استلهام ن الأنا أفكر عند الفلاسفة السابقين سواء عادوا إلى تراثنا الإسلامي أو إلى التراث الإنساني بصفة عامة. إن ما يفيدنا من تلك الفلسفات هو جرأة الفلاسفة فيها على طرح إشكالات جديدة وعلى ممارسة النقد على إشكالات قديمة، أي أن ما سيكون مفيدا لنا في نقطة انطلاق جديدة هو الموقف ذاته وليس المضامين المحدداالتي يقود إليها في زمنه.

المظهر الرابع الذي تفيدنا فيه العودة إلى مارسة التأملات الديكارتية هو المعنى الذي حددنا به الأنا أفكر بوصفه ممارسة لاستراتيجية جديدة في التفكير. نحن في

حاجة إلى الأنا أفكر بهذا المعنى، أي في حاجة إلى استراتيجية فكرية، وإلى اتجاهات نظرية تقوم على هذا الأساس. وفي نظرنا فإن الاستراتيجية الفكرية المقصودة هنا نقوم على كل ما سلف ذكره، أي على إرادة إعادة النظر، وعلى الابتعاد عن كل تبعية مطلقة لمذاهب تاريخ الفلسفة، بالإضافة إلى قيامها على النظر في مشكلات جديدة. فالذي يمكن أن يميزالفلسفة عندنا في الوقت الراهن هو اتجاهها نحو مشكلات جديدة خاصة تكون للفكر علاقة مباشرة بها من جهة، وعلاقة غير مباشرة من جهة أخرى عبر التفكير فيها انطلاقا من ثقافة فلسفية ومن أسئلة تعود إلى هذه الثقافة. ونرى أن وضعنا الحضاري الراهن يسمح لنا بإثارة مشكلات لم يثرها الفكر القديم، بل ولم يثرها حتى الفكر الفلسفي المعاصر في صورته الغربية. هذا في نظرنا أحد المداخل لمساهمة فلسفية جديدة.

هكذا نكون قد وضعنا عبر الانطلاق من استلهام الموقف الذي اتخذه هوسرل من ديكارت بعض الأفكار التي تهم واقعنا الفلسفي، فعسى أن نكون بذلك قد ساهمنا في إبراز الطريق إلى الفلسفة في واقع هو اليوم أكثر من أي وقت مضى في حاجة إلى روحها النقدية.

* * *

الهوامش :

1) راجع كتاب هوسرل «تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومنولوجيا المتعالية»، أنجز الترجمة العربية تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر (1958). ص 49.

وقد استعنا أيضا بالترجمة الفرنسية في طبعتها الصادرة عن مطابع Vrin سنة 1992، ويوجد النص الوارد هنا في ص 22.

2) المرجع السالف الذكر ص 49-50 من الطبعة العربية ص 22-23 من الترجمة الفرنسية.

3) حاولنا في مقال سابق أن نتعرض لمستويات التأليف الفلسفي باللغة العربية.

- راجع هذا المقال تحت عنوان : الفلسفة وتاريخ الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، جريدة «الشرق الأوسط» 1994/8/23

- راجع كذلك مقالنا : الفلسفة بين الارتباط بتاريخها والتحرر منه، مجلة دراسات عربية، عدد شتمبر - أكتوبر 1994

4) راجع بهذا الصدد مقالنا : الفلسفة والحوار، وقد نشر بجريدة «الاتحاد الاشتراكي»، الملحق الثقافي، 12 يناير 1996.

- راجع بنفس المرجع السابق مقالنا : شروط الحوار الفلسفي في المغرب، نفس الجريدة ونفس الملحق، 16. 2. 1996.

5) راجع كتاب هوسرل : «تأملات ديكارتية»، الترجمة العربية، ص 51-52 والترجمة الفرنسية ، ص 24.

6) راجع مقالنا السالف الذكر : الفلسفة بين الارتباط بتاريخها والتحرر منه.

7) راجع كتاب هوسرل السالف الذكر، ص 50-51 من الترجمة العربية، ص 23-24 من الترجمة الفرنسية.

* * *

الحركة اللغوية العبرية : بداياتها وتطورها
(مساهمة أولية في تاريخ النحو العبري)

سعيد كفايتي*

مقدمة عامة :

أثار تأسيس النحو العبري في ظل الحضارة العربية الاسلامية ما بين القرنين العاشر والثاني عشر اهتمام كافة الباحثين، ومرد هذا الاهتمام لا يعود فقط إلى تنوع الدراسات اللغوية العبرية، وإنما أيضا إلى طبيعة اللغة التي كانت موضوعا للدرس اللغوي. نحن نعرف جيدا أن اللغة العبرية لم تكن في يوم من الأيام لغة تواصل باستثناء المرحلة التي تسبق السبي البابلي (586-538). وقد كان اليهود خلال السبي وبعده مجبرين على تعلم اللغة الآرامية التي كانت، كما هو معلوم، اللغة الرسمية في منطقة الهلال الخصيب. في حين انحصر استعمال اللغة العبرية في العبادات والكتب الدينية.

ومع ظهور الإسلام انتشرت اللغة العربية في أرجاء الإمبراطورية الإسلامية بحيث أصبح من الممكن تسميتها لغة كونية، وكانت الجالية اليهودية سباقة آنذاك إلى تبني العربية واتخاذها أداة فعالة للقيام بنشاطها الثقافي والإقتصادي (حاييم زعفراني، 1980 : 15) . وقد ترجم سعاديا بن يوسف الفيومي الكتاب المقدس إلى اللغة العربية منذ القرن التاسع الميلادي[1].

الشرق العربي : المحاولات الأولى لتأسيس النحو العبري

لقد تعززت الحياة الثقافية اليهودية منذ القرن التاسع الميلادي بمحاولات تأسيس النحو العبري. وإذا كانت البداية الحقيقية ستتم ـ كما سنرى لاحقا ـ في الغرب الإسلامي، فإنها كانت مسبوقة في الشرق العربي بما يلي :

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

أولا : سفر يسيره

ثانيا : حركة التنقيط والإعجام التي نشأت قبيل ظهور الإسلام وتطورت تحت ظل الحضارة العربية، والتي تعرف باسم الماسوره.

ثالثا : كتابات القرائين

رابعا: الكتب النحوية لسعاديا

1 ـ سفر يسيره :

إن سفر يسيره ספר יצירה وهو عمل ذو منحى صوفي والذي ألف حسب أغلب الآراء ما بين القرنين الثالث والسادس الميلادي، وكان موضوعا لعدة شروح، أورد بخصوص أصوات اللغة العبرية معلومات ذات قيمة كبيرة في تاريخ الفكر اللساني العبري[2]. لقد كرس أهمية الحركات حين اعتبر الصوامت أجسادا بخلاف الحركات التي هي الروح، كما صنف لأول مرة أصوات اللغة العبرية إلى خمس مجموعات هي :

أ ה ח ע — أصوات حلقية

ג י כ ק — أصوات حنكية

ד ט ל נ ת — أصوات أسلية

ז ס צ ר ש — أصوات أسنانية

ב ו מ פ — أصوات شفوية (أزيدور كاليش، 1989 : 28)

2 ـ الماسورة :

المعنى العام للماسورة מסורה هو التراث والمراد بها على وجه التحديد الإشارات النقدية التي ترفق بنص «الكتاب المقدس»[3]. وتنقسم الماسورة إلى قسمين هما : ماسورا بارفا وهي إشارات مختصرة تدون عموديا في الهوامش، وماسورا ماكنا وهي تطوير للإشارات السابقة، تدون في أعلى وأسفل الصفحة (ميراي حداس لوبيل،1992 : 79).

وماسورة مشتقة من فعل מסר «مصر» الذي تعددت معانيه وتشعبت، فهو يعني حسب بعد الدارسين «التراث الذي ينقل من جيل إلى آخر». ويذهب آخرون إلى أن معناه هو «أحصى» مستدلين في ذلك على أن الماسورطيين كانوا يحصون حروف كل كتاب من كتب «العهد القديم» إمعانا في الحفاظ على الصورة الأصلية له (انظر آرون دوتان، 1990).

وقد تمثل عمل الماسورطيين في تتبع كل الجزئيات المتعلقة بالإملاء والتنقيط والنبر والحرص على تسجيلها وتصنيفها وعدها.

وإذا كان من اليسير أن نستخرج من الماسورة بعض الملاحظات النحوية العامة، والتي تعتبر حسب آرون دوتان (آرون دوتان، 1990) المادة الأولية للنحو العبري فإنها لا يمكن، مع ذلك، أن تحسب في عداد الدراسات النحوية لاقتصارها على البحث في الحركات والضوابط التي تعين على قراءة «العهد القديم» قراءة صحيحة، وعلى إحصاء بعض الصيغ والحروف الواردة فيه دون أن يؤدي بهم ذلك إلى البحث في اللغة واستنباط قواعدها وأحكامها.

وبالرغم من أن الماسورة نشأت قبيل ظهور الإسلام، مما يعني أنها لم تتعرض لتأثيرات الثقافة العربية. فإن احتكاكها بهذه الثقافة فيما بعد كان سببا مباشرا في تطورها خصوصا على يد كل من آرون بن آشور وموشي بن نفطالي.

3 ـ القراؤون

يطلق في العبرية على هذه الطائفة (قرائيم، بني مقرا، بعلى مقرا) أي أهل التوراة. وفي التسمية إشارة إلى أن أفراد الطائفة إنما يعتمدون التوراة فقط مصدرا للتشريع الديني ويرفضون القانون الشفوي أي التلمود[4]. وكان القراؤون دون غيرهم من الطوائف اليهودية سباقين إلى الاتصال في وقت مبكر بالمصادر العربية والإطلاع عليها. وقد بلغ اهتمامهم باللغة العربية إلى درجة أصبحت تثير تخوفات بعض الأوساط الفكرية اليهودية،

قال يافث بن علي : «كل يوم كم عونوت (الخطيئة والبلاء) نرتكب وكم [من] المعاصي تجري لنا ونحن مختلطين بالجفيم (الشعوب غير اليهودية) ومتمثلون بأفعالهم

وقصدنا [أن] نتعلم لغتهم بالنحو وننفق الدراهم حتى نتعلمها ونترك علم لشون ها قدش (اللغة المقدسة أي اللغة العبرية) والبحث عن متصوت (الوصايا الإلهية)» (نقلا عن مانك، 1850 : 39).

ومن النتائج الأولى لتأثير الفكر المعتزلي في القرائين التفاتهم إلى الدور الحاسم الذي تحتله معرفة قواعد اللغة في فهم النصوص الدينية. ومن هنا ندرك سر اهتمامهم باللغة العبرية ومحاولة تقعيدها. هذا الاهتمام الذي تقاسمه مجموعة من القرائين أمثال سهل بن مصيلح ويشوع بن يهودا ويافث بن علي، ثم في وقت لاحق داود بن أبراهام الفاسي ويهودا بن قريش.

قال يافث بن علي :

«واعلم أن ترادف الأحرف في الأسماء والأفعال وجدناه على ثلاثة ضروب : منها ما يزيد حرفا واحدا مثل الحرف الأخير من جوهر الكلمة ذلك مثل كوزز (قطع، جز)، شويب (رجع) صويب (دار).

والضرب الثاني هو ما يكون جوهر الكلمة حرفين فيضعفهما وهو مثل ما قلنا فقرقر ولحرحر ريب أي إضرام الخصومة (الأمثال 21/26).

والضرب الثالث هو ما يكون جوهر الكلمة ثلاثة حروف فيضعف الإثنين الآخرين ويترك الحرف الأول في موضعه مثل «هفكبخ» أي معوج (الأمثال 8/21)، «لبي صحرحر» أي يخفق قلبي (المزامير 11/38)» (نفس المرجع : 19).

إن الملاحظات الأساسية التي يمكن إبداؤها بخصوص هذه الإشارات النحوية هي:

أولا : غموض المقياس الذي تستند إليه في التمييز بين أصول كلمات اللغة العبرية، وذلك لغياب نظرية دقيقة عن التصريف والقواعد الصوتية.

ثانيا : البدائية التي تتسم بها المصطلحات النحوية من قبيل «الجوهر» للتعبير عن أصول الكلمات. مجمل القول إن القرائين، وإن أبدوا اهتماما عظيما باللغة العبرية، وحاولوا تقعيدها على غرار النحاة العرب، فإنهم لم يفردوا للنحو العبري أي كتاب

مستقل باستثناء يافث بن علي الذي يقول بصدد تفسيره لمراثي إرميا «عملت لهذه الأحرف (أحرف الإبدال) كتابا مفردا».

أما داود بن ابراهام الفاسي ويهودا بن قريش فغير معنيان بهذا الحكم لانتمائهما إلى الغرب الإسلامي.

4 ـ سعاديا

يعتبر سعاديا بن يوسف الفيومي (ت 924) الذي اشتهر بتعدد اهتماماته الفكرية مؤسس النحو العبري ورائد الدراسات اللغوية[5]، وذلك لأننا نلمس في كتبه النحوية تراجعا واضحا للمقاربة الفيلولوجية التي تميزت بها الدراسات الماسوريطية، مثلما نلمس فيها أيضا ذلك الحرص الشديد على تأسيس نحو للغة العبرية يماثل النحو العربي.

ينسب إلى سعاديا كتابان أحدهما يطلق عليه "اجارون" وهو عمل معجمي (ش. موراغ : 1992 ـ أ. شحلان : 1992 ـ س. كفايتي : 1996)، والآخر معروف باسم "كتاب اللغة"، وهو أول كتاب مستقل في النحو العبري.

وعلى الرغم من أن أغلب كتبه النحوية ضاعت، والمشهور منها لم تصل منه إلا بعض الشذرات فإن استشهاد النحاة اليهود بآرائه اللغوية تشهد على قيمتها الرئيسة في تاريخ النحو العبري.

يتبين إذن من خلال استعراضنا لبعض مظاهر الحركة اللغوية العبرية في فلسطين والشام ومصر والعراق أنه لا أحد يستطيع أن ينكر دور يهود المشرق العربي في وضع نظام التنقيط والحركات وفي تأسيس النحو العبري، غير أن هذا الدور سرعان ما سيتراجع أمام انتقال إشعاع الثقافة اليهودية، ابتداء من القرن العاشر الميلادي، إلى المغرب والأندلس أو ما يصطلح على تسميته بالغرب الإسلامي[6].

الغرب الإسلامي : تأسيس النحو العبري

استطاع اللغويون اليهود في الغرب الإسلامي عموما، وفي الأندلس على وجه التحديد، المشاركة بشكل فعال في بعث اللغة والأدب العبريين لعدة اعتبارات منها :

1 ـ إن الأقلية اليهودية استفادت من التسامح الديني الذي كان قائما بالأندلس إبان فترات الاستقرار، وتمتعت بظروف اجتماعية ملائمة سمحت لها بالاحتكاك المباشر بالثقافة العربية.

2 ـ إن ارتقاء بعض اليهود إلى مناصب عليا في دواليب الدولة أمثال الطبيب حسداي بن إسحاق بن عزرا بن شبروط(7) وصموئيل بن نغريلة(8) كان له أثر بالغ في دعم الحركة الثقافية العبرية. وقد شارك هذان الرجلان بنصيب أوفر في المناقشات اللغوية التي كانت تحتد بين النحاة، والتي كانت تتخذ أحيانا منحى مأساويا. فحسداي كان يؤازر بكل ثقله السياسي دوناش بن لبراط، وهما معا كانا من مناوئي مناحيم بن شروك. وكان صموئيل بن نغريلة من الخصوم الألداء لأبي الوليد مروان بن جناح.

3 ـ دعم خلفاء وأمراء الأندلس للحركة الثقافية

غير أنه تجب الإشارة إلى أن التركيز على دور يهود الأندلس في بعث اللغة والأدب العبريين للأسباب المذكورة آنفا لا يجب أن يفهم منه التقليل من أهمية الثقافة اليهودية بالمغرب. فمن بين النحاة الشهيرين ثلاثة ينحدرون من المغرب، وبالضبط من فاس وهم حيوج وداود بن ابراهام الفاسي ودناش بن لبراط. (انظر ـ كارول يانكو : 1985).

لمحة عامة عن اللغويين اليهود :

ـ دوناش بن تميم : ولد في بداية القرن العاشر بالقيروان، وهو من أصل بغدادي. في تفسيره ل "سفر يسيره" يورد عناوين بعض مؤلفاته في الحساب وعلم الفلك والطب واللغة. وقد ألف حسب ابن عزرا كتابا في تقارب اللغتين العربية والعبرانية.

ـ يهودا بن قريش : وهو من تاهرت. اشتهر برسالته الموجهة إلى جماعة يهود مدينة فاس يحثهم فيها على قراءة الترجوم(9). وتعتبر هذه الرسالة أول عمل معجمي في علم اللغة المقارن لأن يهودا بن قريش كان يستعين باللغة العربية والآرامية ولغات أخرى لشرح بعض الكلمات الغريبة التي وردت في "العهد القديم".

ـ داوود بن أبراهام الفاسي مؤلف معجم "جامع الألفاظ"، وهو أحد كبار المعجميين القرائين.

- مناحيم بن شاروك الطرطوشي ثم القرطبي صاحب الكناشة מחברת وهو أول عمل معجمي مكتوب باللغة العبرية.

- دوناش بن لبراط البغدادي الأصل والفاسي المنشأة اشتهر برده على آراء مناحيم بن شاروك اللغوية في كتاب الأجوبة תשובות، كما كان له الفضل في إخضاع الشعر العبري لبحور الشعر العربي وموازينه.

- صموئيل بن نغريلة رجل سياسة وشاعر ولغوي نسب إليه ابن عزرا في كتاب "يسود مورا" أكثر من عشرين كتابا في النحو العبري. ويعتبر كتاب الاستغناء أهمها على الإطلاق، غير أن أغلب هذه الكتب، إن لم نقل كلها، نالتها يد الإهمال.

لكن لا مناص من الإقرار، مع ذلك بأن البداية الحقيقية للنحو العبري تمت في نهاية القرن العاشر الميلادي. وكان حيوج وتلميذه ابن جناح من الأوائل الذين أرسوا القواعد النهائية للغة العبرية.

قال طنحوم المقدسي :

«وهكذا كانت (كان) اللغويون المتقدمون يعتقدون جميعهم الأفعال الثنائية والأفعال الفردية إلى أن ظهر أبو زكريا حيوج رضي الله عنه وأقام الدلائل والبراهين (على) أن لا يوجد فعل أقل من ثلاثة حروف وبين سر الأحرف اللينة والأحرف المندغمة والأحرف المنقلبة فثبت الحق واتضح وبطل كل ما سواه ثم جاء بعده الشيخ المعظم أبو الوليد مروان بن جناح وزاد ذلك بيانا ووضوحا (نقلا عن مانك، 1850 : 68).

حيوج

إسمه الكامل هو يحيى بن داوود الفاسي ثم القرطبي الملقب بحيوج (950-1005-1010) ولد بفاس واستقر في الأندلس، ومن مؤلفاته نذكر ما يلي :

كتاب الأفعال ذوات حروف اللين والمد.

كتاب الأفعال ذوات المثلين.

كتاب التنقيط.

ويسعى حيوج في الكتابين الأولين إلى دراسة الصرف العبري، وذلك من وجهة نظر تختلف جذريا عن التصور الصرفي الذي كان سائدا إلى حدود القرن العاشر في الدراسات اللغوية العبرية.

والذي كان يدور عموما في فلك النظرة الأحادية والثنائية(10). ولعل أهم ما يميز التصور الصرفي عند حيوج هو الركون إلى النظرة الثلاثية في وصف كلمات اللغة العبرية وما تفرع عنها من قضايا صوتية وصرفية.

يمكن القول إذن بأن أعمال حيوج في مجال ترسيخ النظرة الثلاثية تجاوزت كثيرا المحاولات النحوية السابقة وحلت محلها، فإذا كانت نشأة علم أصوات اللغة العبرية تعود إلى ما قبل القرن العاشر الميلادي وبالتحديد، إلى سفر يسيره وأعمال الماسورطيين فإن التحولات التي مست البنية الصرفية للكلمة العبرية كانت أبطأ. أما الملاحظات الصرفية لدى الماسورطيين والقرائين وسعاديا فإنها لم تنجح في صياغة نظرية متجانسة حول الأصول وتصريف الأصوات المعتلة.

ابن جناح

هو أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي الذي يبدو أنه ولد ما بين 985 و 990م وكانت له معرفة دقيقة، ليس فقط باللغة العبرية والكتاب المقدس والتلمود وإنما أيضا باللغة العربية والآداب والمنطق والطب (مانك، 1850 : 81) من مؤلفاته النحوية نذكر ما يلي :

كتاب المستلحق : وهو عبارة عن نقد لكتاب الأفعال ذوات حروف اللين وكتاب الأفعال ذوات المثلين.

كتاب التشوير : يرد فيه ابن جناح على انتقادات صموئيل بن نغريلة لكتاب المستلحق.

رسالة التنبيه : رسالة وجهها ابن جناح إلى أحد أصحابه للرد على كتاب الاستيفاء وهو عمل مجهول المؤلف يتضمن هجوما عنيفا على كتاب المستلحق.

كتاب التقريب والتسهيل : محاولة لتقريب ما ورد في كتابي حيوج السالفي الذكر إلى أذهان المبتدئين.

كتاب التسوية : يرد ابن جناح في هذا الكتاب على الانتقادات التي وجهت إلى كتابه المستلحق. أما أهم كتبه النحوية فهو كتاب "التنقيح" الذي يتألف من قسمين هما كتاب «اللمع» وكتاب «الأصول».

«لقد قدمنا في الجزء الأول من هذا الديوان وهو كتاب اللمع من الأبواب العلمية والفنون الجميلة والأصول القياسية والآراء النحوية ما لا غنى بالناظر في علم اللغة عن معرفته والوقوف عليه. ونحن نذكر في هذا الجزء الثاني الذي وسمناه بكتاب الأصول أكثر الأصول الدانية الموجودة فيما بين ايدينا من المقرا ونبين من تصاريفها ونشرح من غرضها ما تدعو الحاجة إلى تبيينه وشرحه..» (آدولف نوباور، 1875 :، 3).

إن الذي أعطى دفعا قويا للنحو العبري عند كل من حيوج وابن جناح هو اطلاعهما الواسع على الدراسات اللغوية العربية. فابن جناح لا يقتفي فقط مناهج النحاة العرب وإنما يأخذ أحيانا نصوصا كاملة من معجم "العين" للخليل و "كتاب" سيبويه و "مقتضب" المبرد (انظر سعيد كفايتي، 1993 و 1996). أما حيوج الذي اشتهر بتحيزه لمناحيم بن شروك المتعصب للغة العبرية فقد أخضع هو أيضا هذه اللغة لمناهج النحو العربي.

الخلاصة

إن الحركة اللغوية العبرية التي ازدهرت في الأندلس ما بين القرنين العاشر والثاني عشر، والتي شهدت لأول مرة ميلاد وتطور النحو العبري سرعان ما تقهقرت بسبب الفتن التي عمت بعض أرجاء الغرب الإسلامي.

وهكذا فإن المصنفات النحوية التي تم تأليفها بعد القرن الثاني عشر كانت، في الغالب، تعميقا لبعض القضايا النحوية الواردة في مؤلفات حيوج وابن جناح. هذا في الوقت الذي انكب فيه النحاة اليهود الذين هاجروا إلى أوربا على ترجمة التراث اللغوي العبري المكتوب بالعربية المهودة إلى اللغة العبرية، أو سعوا فقط إلى شرحه وتفسيره مثلما فعل دافيد قمحي في ميخلول إبان القرن الثالث عشر.

* * *

الهوامش

1 - انظر بخصوص هذا الموضوع (باكر، 1899) و(جوزيف دورينبورغ، 1893) و (حاييم الزعفراني وأندريه كاكو، 1986) و (محمد صالح الآلوسي، 1992).

2 - انظر (ماييز لومبير، 1986)

3 - يدعى "الكتاب المقدس" بالفرنسية Bible المشتقة من Biblion (الكتاب)، ومن الأسماء التي تطلق عليه في العبرية :

"المقرا" (القراءة) للدلالة على أنه كان يقرأ بصوت مرتفع أثناء أداء الشعائر الدينية.

"تناخ" : وهي اختزال لكلمة "تورا" (توراة) و"تفيئيم" (الأنبياء) و "كتوفيم" (المكتوبات).

"التوراة" التي يقصد بها أحيانا "الكتاب المقدس" كله، مع العلم أنها لا تشكل سوى الجزء الأول منه.

"العهد القديم" وهو الاسم الذي يطلق عليه لتمييزه عن "العهد الجديد" أي الكتاب الديني المسيحي (الإنجيل).

4 - التلمود لغة الدرس والتعلم.

ويقصد به مجموعة القوانين والسنن اليهودية التي وضعها علماء اليهود. ويتألف التلمود من المشنا والجمارا. فالمشنا تتضمن القواعد والأحكام بغير نقاش غالبا، ويدعى أصحابها "تنايم" أي الذين يعلمون. أما الجمارا فتوضح هذه القواعد بأمثلة أو حكايات وتناقشها وتضع إلى جانبها الحكم الفقهي النهائي، ويطلق على أصحابها "امورائيم" أي الذين يشرحون.

5 - يعتبر سعاديا من رؤساء مدرسة سورا بالعراق وأحد الكؤونيم المشهورين. وفضلا عن دوره الحاسم في تأسيس النحو العبري، وترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية كانت له مؤلفات في الشريعة اليهودية (جامع الصلوات والتسابيح)، وفي الفلسفة (الأمانات والاعتقادات).

6 - يشتمل الغرب الإسلامي على البلاد التي دخلها الإسلام وبقي فيها أو لم يبق في الجناح الغربي لعالم الإسلام، ونقصد به هنا المغرب والأندلس.

7 - كان ابن شبروط وزيرا للخليفة عبد الرحمان الثالث والحكم الثاني، وقام بدور فعال في دعم الحركة الثقافية العبرية.

8 - صموئيل بن نغريلة (ت 1055) كاتب ومستشار الملك حبوس وابنه باديس في مملكة غرناطة. «وفي أيامه، كما قال موسى بن عزرا، سمت دولة العلم بعد خمولها وأشرقت كواكب المعارف إثر أفولها بما كان أتاه الله من الهمة التي ناطحت الأفلاك وزاحمت السماك في حب العلم وأهاليه وتعزيز الدين وحامليه» (نقلا عن مانك، 1850 : 107).

9 - المقصود به الترجمات الآرامية للكتاب المقدس. وقد بدأت هذه الترجمات تتكون بعد أن توقفت اللغة العبرية عن الاستعمال وأصبحت اللغة الآرامية لغة التواصل بين اليهود.

10 - انظر بخصوص هذه الفكرة (أدولف نوباور، 1862) و (سعيد كفايتي، 1993) و (سعيد كفايتي، 1996).

المراجع :

1- باللغة الأجنبية :

1) Al-Alusi, Mohammad Saleh (1992) : "Le problème du mal : Textes Sémitiques", sous la direction de Madame Caubet, Doctorat (N.R), Paris III.

2) Allony.N (1956-57) : "Saadia Gaon, the Earliest hebrew Grammairien", Jewish Quaterly Review.

3) Allony.N (1969) : Kitab usul al-sir al-ibrani, trad en hébreu avec une introduction, Jérusalem.

4) Bekkum, W.Jacques van (1983) : "The risala of Yahuda ibn Quraysh its place in Hebrew linguistics" in History of Linguistics in the Neare East, Jahn Benjamins Publishin company, Amsterdam, Philadelphie.

5) Bergès, jean joseph, Leandre et dov ben Alexandre Goldberg (1875) : "Rabbi Uehuda ben Koreish, Epistola de Studi Targum Utilitate, Duprat. A. Maisonneuve, Paris.

6) Derenbourg, Joseph (1886) : "Le livre des partèrres fleuris", F. Wieweg librairie éditeur, Paris.

7) Derenbourg, joseph et Hartwig (1880) "Opuscules et Traités d'Aboul Walid Merwan Ibn djanah", éd Imprimerie nationale, Paris.

8) Dotan, Aron (1990) : "De la Massora à la Grammaire : les débuts de la pensée grammaticale dans l'hébreu", Journal Asiatique, N=1-2, Paris.

9) Gafaïti, Saïd (1993) : "Traités de Linguistiques juives et ses sources arabes au moyen âge", dans (l'Occident Musulman), sous la direction d'Ephraïm Riveline, Doctorat (N.R), Paris VIII.

10) Goldberg, Sylvie Anne (1996) : "Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme", éd Robert Laffont, Paris.

11) Iancu, Carol (1985) : "Quelques observations sur la vie religieuse et intellectuelle des juifs du Maghreb dans le hauts moyen âge", dans "Juifs et Judaïsme en Afrique du Nord dans l'antiquité et le haut moyen âge", Montpellier.

12) Jastrow, Morris (1897) : "Kitab al-af^{c}āl dawāt huruf al-Layn u Kitab al-af^{c}āl dawāt al-matalayn de Hayyoudj", librairie E.J. Bril, Leide.

13) Kalish, Isidor (1989) : “Sepher Yezira, Saadia” Ed : Rosiccruciennes
14) Kouloughli, Djamel (1989) : “Les débuts de la grammaire hébraïque”, dans Histoire des idées linguistiques, vol 1, Pierre Mardaga éditeur, Liège-Bruxelles.
15) Mambert, Mayer (1891) : “Le commentaire sur le sefer yésira par le gaon Saadya de Fayyoum, Paris.
16) Mireille, Hadas Lebel (1992) : “L’Hébreu : 3000 d’Histoire”, éd Albin Michel, Paris.
17) Morag, Shelomo (1992) : “The Jewish Communities of Spain and the Living Traditions of the Hebrew Language”, in Moreshet Sepharad : The Sepharadi Legacy, vol 1, The Magnes press, The Hebrew University, Jéruslam.
18) Munk, M.S (1850) : “Notice sur Aboul Walid Merwan Ibn Djanah”, Journal Asiatuque, n=5, Paris.
19) Neubauer, Adolphe (1861) : “Notice sur la Lexicographie Hébraïque”, Journal Asiatique.
20) Neubauer, Adolphe (1875) : “The Book of Hebrew Roots by Abul Walid Merwan Ibn Djanah, Oxford.
21) Philopowski, zvi Hirsh (1854) : “mahberet ibn saruq, the first hebrew and chaldaic lexicon”, London and Leibzig, hevrat me’orery yeshinim (en hébreu).
22) Schröter, Robert, Breslau (1866) : Tesuvot al rac Saadia Gaon de Dounash ibn Labrat, Schletters’she Buchhandlung (en hebreu).
23) Skos, Salomon. I (1936-1942) : “The Herbew Arabic Dictionary of the Bible Known as Kitab jami al-alfaz Agaron) of David ibn Abraham Al-Fasi”, Yale University Press, Londre.
24) Zafrani, Haïm (1980) : “Littératures dialectales et populaires juives en Occident Musulaman”, éd Geuthner, Paris.
25) Zafrani, Haïm et Caquot, André (1989) : “L’elesiaste et son commentaire : livre de l’ascèse”, éd Maisonneuve & Larose, Paris.

2- بالعربية :

26) المدلاوي، محمد : "اللغة العبرية : أسس الفونولوجيا والمورفولوجيا"، دار الكلام للنشر والتوزيع، تحت الطبع.
27) حجازي، محمود فهمي 1973 : "علم اللغة العربية : مدخل تاريخي مقارن في

ضوء التراث واللغات السامية"، وكالة المطبوعات، الكويت.
28) كفايتي، سعيد (1996) : "التأليف المعجمي عند اليهود ومصادره العربية"، مجلة المناهل، وزارة الشؤون الثقافية، ع. 50، مارس 1996، الرباط.
29) شحلان، أحمد (1992) : "المعجم العبري بين الملابسات التاريخية والواقع اللغوي"، اللسان العربي، ع 36، الرباط.
30) ظاظا، حسن (1971) : "اللسان والإنسان"، مطبعة المصري.

3- بالعبرية :

בקר דן (1977): הרסאלה של יהודה בן קריש חיבור לשם קבלת תואר, דוקטור לפילוסופיה אוניברסיטת ת"א, תשל"ז.
בר אשר משה (1978): על היסודות העבריים בערבית המדוברת של יהודי מרוקו, לשוננו.
כ"ץ-משה (1950): ספר אברהם רבי יהודה בן קריש ישראל.

* * *

نصوص

توثيق قصيدة محمد بن عمار الأندلسي

مصطفى الغديري*

تقديم :

لقد لفت انتباهي، منذ مدة أبيات لابن عمار الأندلسي(**) على روي الباء، وردت في عدة مصادر، متكاملة في معانيها ومتحدة في وزنها وقافيتها. انتخب منها أصحاب هذه المصادر ما يشكل مقطوعة في غرض معين؛ فتارة هي قطعة في مدح المعتضد بن عباد[1]، وطورا هي مقطوعة في التغزل بحسناء[2]، وطورا آخر تورد للاستشهاد على براعة الخروج من النسيب إلى المدح[3]، أو للاستدلال على اللفظ المليح، الطيار الخفيف الروح[4].

وحين نشر الأستاذ ابراهيم بن مراد جزءا هاما من هذه القصيدة (20 بيتا)[5]، رجح أن تكون هذه الأبيات وتلك التي وردت في ذخيرة ابن بسام هي في أصلها قصيدة واحدة[6]، من غير أن يطلع عما جاء من أبياتها في «الحماسة المغربية» ومجموع شعر ابن عمار الذي نشره المرحوم د. صلاح خالص إذ قال : «ولسنا ندري إن كان الدكتور صلاح خالص قد نشرها فيما جمع من شعر ابن عمار أم لا، فنحن لم نطلع على عمله. والراجح عندنا أنه لم ينشرها لانفراد مجموعنا بروايتها»[7]

والحقيقة أن المختارات الشعرية التي نشرها الأستاذ ابراهيم بن مراد لم تنفرد برواية هذه القصيدة. وإذا صحت نسبة المجموع الذي استخرج منه الأستاذ ابراهيم بن مراد المختارات الشعرية إلى أبي العباس المقري، فيكون هذا المصدر قد أخذها عن المصادر السابقة، من مثل الذخيرة والحماسة المغربية ورفع الحجب المستورة. ولم يأت

---

* أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة.

** خصص د. صلاح خالص لهذا الشاعر كتابه «محمد بن عمار» درس فيه سيرته وشعره، وهو أوفى ما كتب عنه لحد الآن.

بعد هذا المجموع إلا مجموع صلاح خالص الذي استقى أبيات هذه القصيدة من الذخيرة والحماسة المغربية ورفع الحجب المستورة قبل أن تنشر محققة كما يبدو من خلال توزيعه الأبيات على قطعتين مستقلتين[8]. الأمر الذي جعل قراءة الأبيات غير سليمة، إذ نجده يترك فراغا في الأبيات كأنما وقع خرم في أصولها[9]، الأمر الذي جعل قراءة الأبيات غير مستقيمة المعنى والوزن. وظهور هذه المصادر محققة لم يحل مشكلة تشتت أبياتها، لأن كل مصدر اهتم بأبيات تمثل مقطوعة مستقلة. وكأنما كتب عليها أن تتشتت في المصادر كما تشتت مخ صاحبها وتفتت عظام جمجمته يوم أجهز عليه المعتمد بن عباد بـ «الطَّبْرَزِين»[10]، الذي كان ابن عمار قد أهداه له[11]، وغرسه في رأسه ليتركه في صورة هدهد، على حد تعبير اعتماد الرميكية زوج المعتمد[12].

ولما تبين لي أن هذه المقطعات وتلك الأبيات هي في أصلها قصيدة واحدة، قررت أن أوثقها وأرتب أبياتها في السياق المناسب، وأوازن بين روايات مصادرها، لأقدمها للمهتمين بالشعر الأندلسي حفاظا على سلامة تراث الفردوس المفقود.

نـــص القصيدة

وقال ابن عمار هذه القصيدة في المعتضد بن عباد : [طويل]

1ـ أَشَــاقَكَ بَرْقٌ أَمْ جَــفَــاكَ حَــبِــيبُ ... فَلَيْلُك فَــضْــفَــاض الرِّداءِ رَحِـيبُ

2ـ ألا إنَّ نَجْمَ الصُّــبْحِ فــيــه مُــحَــيَّــرٌ ... تحَــيَّــر مَــحــبُــوب عليــه رَقِــيبُ

3ـ وَمَــا لحَــمَــامِ الأَيْك تَبْكِيكَ كُلَّمَــا ... تَبَــسَّمَ ثَغْــرُ لِلصَّــبَــاحِ شَنِيبُ ؟

4ـ تُغَنِّي، فَــمَــا تنفك تَشْــرَبُ نُغْــبَــةً ... منَ الدَّمْعِ يُهْــدِيهَــا إليْكَ وَجِــيبُ

5ـ نَعَمْ هـجْــرُ لَيْلَى كَلَّفَ اللَّيْلَ وَصْلَتِي ... وعَلَّمَ دَمْعَ العَينِ كَــيــفَ يَصُــوبُ

6ـ فَــتَــاةٌ غَـذَاهَا الحُــسْنُ حَــتَّى كَــأَنَّهَــا ... هِيَ الحُــسْنُ أَوْ إِلفٌ إليْــه حَــبِــيبُ

7ـ فَــعَــيْنٌ كَــمَــا عَينُ المَهَــا وَمُــقَلَّدٌ ... كَــمَــا ارْتَاعَ ظَبْيٌ بِالفَــلاة رَبِيبُ

8ـ وَرِدْفٌ كَــمَــا انْهَالَ الكَثِيبُ، وَضَمَّــهُ ... وِشَــاحٌ، كَــمَــا غَنّى الحَــمَــامُ طَرُوبُ

9ـ وَثَغْــرٌ كَنَوْرِ الأَقْــحُــوانِ يَشُــوبُهُ ... لَمَىً : حَــسَنَاتُ الصَّــبْــرِ عَنْهُ ذُنُوبُ

10ـ شَقَّقْتُ جَيُوبَ الصَّـبْـرِ عَنْهُ بِطَفْلَةٍ ... تُزَرُّ عَلَيْــهَــا لِلْجِــبَــالِ جُــيُــوبُ

11- فَفَاتكَةُ الألحاظِ وهي عَليلَةٌ   وَنَاعِمَةُ الأعْطَافِ وَهِيَ قَضِيبُ
12 - إذَا أَقْبَلَتْ تَخْتَالُ قلْتُ - وَلَمْ أُصِبْ -   هِلاَلٌ وَغُصْنٌ نَاعِمٌ وَكَثِيبُ
13 - وَإِنْ نَظَرَتْ نَحْوِي أُصِبْتُ وَلَمْ أَكَدْ   بِأَنْ قُلْتُ : سَهْمٌ لِلْقُلُوبِ مُصِيبُ
14- كَسَا الخَجَلُ المُعْتَادُ صَفْحَةَ خدِّهَا   رِدَاءً طِرَازَاهُ : نَدًى وَلَهِيب
15- وَدَبَّتْ مِنَ الأصْدَاغِ فِيهِ عَقَارِبٌ   لَهَا فِي فُؤَادِ المُسْتَهَامِ دَبِيبُ
16- أَمَا وَنَسِيمِ الرَّوْضِ زَارَ نَسِيمَهَا   فَأَهْدَتْهُمَا نَحْوَ المَشُوقِ جَنُوبُ
17- لَقَدْ حَسُنَتْ حَتَّى كَأَنَّ مَحَاسِنًا،   تَقَسَّمَهَا هَذَا الأَنَامُ، عُيُوبُ
18- فَيَارَبَّةَ القُرْطِ اللَّعُوبِ تَرَفَّقِي   فَحَسْبُكِ فَالحِلْمُ الرَّسُوبُ لَعُوبُ
19- أَطَاعَكِ قَلْبِي لَمْ يَخُنْكِ أَمَانَةً   ولاَ نَيْلَ إلاَّ زَفْرَةٌ وَنَحِيبُ
20- إِلَى اللَّهِ أَشْكُو أَنَّ مَالَكِ فِي دَمِي   شَرِيكٌ، ومَالِي فِي هَوَاكِ نَصِيبُ
21- أَتَدْرِينَ مَنْ كَلَّفْتِ عَيْنَيْكِ قَتْلَهُ   وَقُلْتِ : فَتًى لاَ يَسْتَقِيدُ غَرِيبُ
22- سَتَنْصُرُ مِنْ مُهْرَةَ الخَيْلُ تَرْتَمِي   بِأَعْلاَمِ نصرٍ فِي الوَغَى وَتَؤُوبُ
23- تَسَامَوْا بِلَخْمٍ فَاسْتَهَلَّتْ سَمَاؤُهُمْ   بِغَيْمَيْنِ مِنهَا ذَائِبٌ ومُذِيبُ
24 - بُدُورٌ وَلَكِنَّ السَّمَاءَ مَحَارِبٌ   وَأُسْدٌ وَلَكِنَّ الْعَرِينَ حُرُوبُ
25- مَزَحْتُ فَإِنِّي يَاابْنَةَ القَيْلِ لَمْ أَكُنْ   لأُفْشِيَ سِرًّا ضُمِّنَتْهُ قُلُوبُ
26- سَأُشْهِدُ قَوْمِي أَنَّ طَرْفَكِ مِنْ دَمِي   بَرِيءٌ وإنْ كَانَ الفُتُورُ يُرِيبُ
27- وَكَيْفَ أَرَى فِي الغَدْرِ نَهْجًا لِسَالِكٍ   وَعَهْدِيَ بِالملكِ الوَفِيِّ قَرِيبُ
28- فَتًى نَسَخَ العُذْرَ اقْتِضَاءُ وَفَائِهِ   فَلاَ تَحْكُمِي أَنَّ الوَفَاءَ غَرِيبُ
29- أَغَرُّ يُنِيرُ المُلْكَ مِنْهُ بِكَوْكَبٍ   لَهُ فِي سَمَاءِ المُشْكِلاَتِ ثُقُوبُ
30- وَأَلَّفَ بَيْنَ الظَّبْيِ وَالذِّئْبِ عَدْلُهُ   فَلاَ تَجْزَعِي إِنْ زَارَ رَبْعَكِ ذِيبُ

* * *

التخريج

- كتاب الذخيرة : 2/1/281-382ورد فيه أحد عشر بيتا (1، 20-29)، ثم ورد البيت الأخير(30) في المصدر نفسه : 1/1/351

- كتاب الحماسة المغربيـة : 1053/2 رقـم : 647، ورد فيه سـتـة عشـر بيتـا (11/3، 14-20).
- كتاب رفع الحجب المستورة في محاسن المقصورة، 61/1، وردت فيه سبعة أبيات (22، 23، 25 ـ 28، 30).
- مختارات من الشعر المغربي والأندلسي : 192-194، ورد فيها عشرون بيتا (1-20)
- مجموع شعر ابن عمار، ضمن كتاب محمد بن عمار الأندلسي، وزعت فيه الأبيات على قطعتين رقم 7، ص : 205-206 (عدتها أحد عشر بيتا : 1، 20-29)، والثانية رقم : 26، ص : 240-241 (عدتها اثنا عشر بيتا : 3 ـ 11، 14-16).

الرواية :

2ـ لم يرد في المختارات

4ـ في المختارات «تُعَنَّى» بدل «تُغَنِّي»

5ـ في المختارات «علم الليل وصلتي»، وفي مجموع شعره وضعت نقط الحذف (...) مكان «الليل وصلتي».

6ـ في المختارات «حتى كأنما» وفي مجموع شعره «إلف عليه حبيب»

8ـ في المختارات « يضمه» بدل «وضمه».

9ـ التبس على مصنف مجموع شعره أمر كلمة «كنور» فوضع محلها «كمثل»

10ـ في المختارات «للجمال جيوب»، وفي المجموع فراغ مكان «تزر»

11ـ في المختارات «بفاتكة»، وفي المجموع «لفاتكة».

19ـ في المختارات «ولا انهل إلا زفرة».

20ـ في المختارات «في رضاك نصيب»

21ـ في المجموع »لا يستفيد» بالفاء

25ـ في المجموع «يابنة الفيل «بالفاء، ولعله تصحيف مطبعي.

30ـ انفردت المقصورة بتسلسله مع الأبيات السابقة، وورد في الذخيرة مفردا في القسم الأول (351/1/1).

هوامش التقديم :

1) ـ الذخيرة :381/1/2، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1399 هـ/1979م. ومجموع أشعار نسب للمقري التلمساني يوجد بالمكتبة الوطنية بتونس تحت رقم 183227، ضمن رصيد المرحوم حسن حسني عبد الوهاب، ورقة : 152-153، ونشر منه الأستاذ ابراهيم بن مراد مختارات من الشعر المغربي والأندلسي، ط. دار الغرب الإسلامي سنة 1406هـ/1986م، ص : 192-194، ومجموع شعر ابن عمار، د. صلاح خالص ـ ضمن كتابه محمد بن عمار ـ بغداد 1957، ص : 205 رقم 26.

2) ـ الحماسة المغربية لابي العباس أحمد الجراوي التادلي، تحقيق : د. محمد رضوان الداية، ط. دار الفكر المعاصر، بيروت، ط. أولى 1411هـ/1991م، ج 2، ص : 1053-1054، مجموع شعر ابن عمار : 240 رقم 26.

3) رفع الحجب المستورة في محاسن المقصورة لأبي القاسم الغرناطي، ط. مصر، سنة1344، ج 1، ص : 61.

4) على حد قول ابن بسام (الذخيرة :351/1/1)

5) مختارات من الشعر المغربي والأندلسي : 192-194.

6) نفسه : 65-66.

7) نفسه.

8) مجموع شعر ابن عمار، ص : 250 رقم 7، ثم ص : 240 رقم 26.

9) نفسه : 240 رقم 26.

10) والطَّبْرزِين، فأس مرهف الحدين Pica Firri (الذخيرة : 430/1/2) والحلة : 159/2هـا : 2.

11) قلائد العقيان للفتح بن خاقان، نشره الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. الدار التونسية للنشر، 1990، ص : 232:

12) نفح الطيب للمقري : 212/4، تحقيق د. إحسان عباس. دار صادر، 1968.

* * *

إبـــداع

قصة قصيرة :

عين بورخيس

محمد الدغمومي*

تعبت من الصعود والدوران بين صالات القراءات ورفوف الكتب، ومن رؤية أناس يلبسون بذلات بيضاء يحملون الكتب ذهابا وإيابا وينظرون إلي أحيانا نظرة استغراب وتساؤل، وأنا أتساءل بدوري أمام العدد الهائل من الكتب التي رأيت. وقد تيقنت أن لا أحد في العالم يمكنه أن يعرف كل أسماء الكتب هذه فبالأحرى أن يقرأها، وقررت التوقف، لقد وجدت من العبث الاستمرار في اكتشاف بقية طوابق المكتبة، بعد أن تعبت فقط من التجوال في طابقين، وشرعت في النزول إلى الطابق الأرضي حيث ينتظرني السينيور خورخي... ومجرد ما وصلت إلى باب مكتبه نهض شاب وسيم.. ذو ملامح أندلسية... وبادرني بالكلام :

- السينيور في مكتبه.. إنه ينتظرك.. وقرأت لوحة مذهبة على باب المكتبة : السيد خورخي بورخيس، وفتح الشاب الباب أمامي بعد أن طرقه طرقا خفيفا، ثلاث طرقات.. إثنتين متواصلتين سريعتين والأخرى بعد تمهل... ودخلت، رأيت السينيور خورخي يحدق في السقف وهو يهم بالاعتدال جالسا على كرسيه.. ويقول : "آه جئت، توقعت أن تتأخر أو تتيه كعادتك".

شعرت بروحه المرحة التي أبت إلا أن تذكرني بميعاد سابق في أحد فنادق مدريد. جلست أمامه على أريكة مريحة من جلد الجمال خيل لي ذلك، وقبل أن أستوي جالسا إفترت شفتاه عن ابتسامة ماكرة وبنظرة زائغة ترى ما لا تراه العين : "مرحبا بك هنا في عالم الموتى. "وفهمت قصده وجلت بعيني بين رفوف الكتب التي تحيط بجدران غرفته

* أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

وقلت : "نعم إن الموتى يتساءلون من أكون... لعلك أخبرتهم بحقيقتي... وربما كنت أول "مورو" يدخل عليهم هنا..".

قال بجد : "كلا.. لست أولهم.. كثيرون دخلوا هنا بالتأكيد وإن لم يكونوا يعرفون أنفسهم..".

وأحسست بأني أسمع أصواتا قادمة من أزمنة بعيدة.. وأن الموتى حقا يريدون الآن محادثتي وإخباري بشيء أنا بحاجة إليه... ساورتني الرغبة في سماع صوت أحدهم، فجاء صوت خورخي وهو يشير بيده إلى ركن في زاوية الغرفة..

"في تلك الزاوية شيء يهمك... كتب مدهشة لا يعرف أحد كيف وصلت إلى هنا وإلى مكتبة بيونس أيريس... أو على الأقل إلى هذه القارة وكان يجب أن تكون عندكم أنتم.. وبعضها كان يجب أن يكون في ملكك الشخصي.. ياسينيور عياش...".

أثارتني جملته الأخيرة.. وأبيت إلا أن أستفسره، حدقت في عينيه واستطلعت ما يريد قوله.. إنه رجل يتكلم أحيانا بلغة العين رغم أنه لا يبصر.. ومع ذلك فهو يقنعك دائما أنه يبصر أكثر من المبصرين.

- أنت الآن تريد أن تسألني يا سينيور عياش عما أقصد، قم.. اذهب إلى تلك الزاوية.. هناك مخطوط لأحد أجدادك عبد الله بن عياش.. إنه بجوار مخطوط لابن طفيل وآخر لابن عمار.. مخطوطات مجهولة لديكم بالفعل.. بعضها جاء من الأندلس.. وربما جاءت جميعها من هناك.

قمت متجها إلى الزاوية وإلى الرف الذي توقعت أن أجد فيه سرا لم يخطر ببالي قط، واغتنم السينيور خورخي الفرصة فضغط على زر فوق مكتبه، فدخل الشاب الوسيم:

- "سي سنيور !!".

- "فنجان قهوة عربية للسيد عياش.. ثم قل للجنة المكتبة أني قادم بعد عشر دقائق".

التصقت عيني بحروف عربية، بعضها باهت، وبعضها انمحى. وسبقتني يدي إلى

كتاب توقعت أنه كتاب عبد الله بن عياش هذا التقطته.. تأملت غلافه، يبدو من جلد غزال، وقد رمم حديثا، وليس عليه عنوان، قلبت دفتي الغلاف ثم قرأت العنوان : "هذا كتاب ما لا يعلم مما لاينبغي أن يعلم عن سلالة آدم"، لصاحبه الزاهد ذي الكرامات عبد الله أبي... بن عياش... غفر له الله".

ثم رأيت كلمات أخرى بخط مختلف كأنها تعليق على ما جاء في عنوان الكتاب : "الزنديق الذي اختطفه الجن أو الشيطان ولم يظهر له أثر سوى هذا الكتاب..".

جاء صوت خورخي :

- لقد قرأت الكتاب قبلك يا عياش... لا تهتم... فالجهال كثيرا ما يصفون ما يجهلون بألفاظ مزرية... لكن أشكر الله على أن الكتاب لم يحرق وأنك ما زلت على قيد الحياة حتى تراه..".

صرت أقلب المخطوط، ثم فضلت أن أعود إلى مكاني عازم ألا أترك هذا المخطوط هنا، بعد أن عرفت وجوده.

قال السينيور خورخي : وقد عرف أني جلست إليه :

"توقعاتي أن جدك هذا كان أحد رجال كولمبوس وأنه كان رجلا يحب السفر عبر الزمن واكتشاف المجهول حتى انتهى المطاف به إلى هنا، أو ترك هنا بعض حوائجه وعاد إلى موطنه... بلاد المورو..

بقيت صامتا أقلب ورقات المخطوط وأفكاري في الوقت نفسه، وخشيت أن يعتبر السينيور خورخي صمتي إشارة غير لبقة تجاهه.. لكنه سبقني إلى الكلام :

- ما أخبار الموريسكوس... عفوا أقصد المرويكوس؟

أجبت بدون تردد وكأن الإجابة هي فقط إجابة للتعبير عن تأدب لا إجابة يراد بها معرفة شيء :

- كما هم دائما.

دخل الشاب الوسيم ووضع فنجان القهوة على الطاولة الصغيرة أمامي ووقف...

وتململ خورخي في مكانه ثم نهض واقفا والشاب واقف عند الباب :

- سأعود إليك بعد قليل.. اقرأ المخطوط... كما تعرف أني مشغول الآن.

- يظهر أني جئت في وقت غير مناسب!

انسل من بين الكرسي والمكتب.. واتجه إلى الباب دون مساعدة أحد، بينما الشاب يفتح الباب وينظر إليه ويتوقع أن يكون مضطرا إلى الإمساك بيده.

وعند الباب قال خورخي :

- لا تتعجل في قراءة الكتاب.. سيكون لك كل الوقت، وأنا بعد دقائق أعود إليك...

"ما لا يعلم..."

"لم أدر كيف تعلم أبي لغة الحيوان، ولا كيف تمكن من سماع الأصوات التي يخفيها البشر في صدورهم : تلك موهبة ربانية عجز عن أن ينقلها إلي : ولم أتمكن إلا من القليل منها. لكن الله وهبني مواهب أخرى، وعوضني بأشياء حين أورثني قلما ليس بحاجة إلى مداد يكتب بما في نفسي ويسجل ما لم أعلم من قبل ويختزن ذاكرة أجدادي جميعا، وقصة أبي قبل غيره. وها أنا ذا أكتب ما يعرفه القلم ولا أعلمه.. فقد حدث أن كان أبي - الذي لا أعرف - يحدق في السماء وفجأة انشقت السماء وظهر فيها طائر أخضر على ظهره مخلوقات راكبة ونزل الطير كأنه سفينة نوح أمام أبي، وظهر ثلاثة رجال بلباس أبيض لم ير مثلهم، تفوح منهم روائح زكية لم تصل إلى أنف أبي مثلها منذ أن كان طفلا يحبو... وتمعن الوجوه وأوجس رهبة وخيفة ورأى الوجوه باسمة كأنها وجوه صبيان متشابهين.. قال أوسطهم :

- "الآن وقد سموت ببصرك ننزل إليك... هل تعرف من أين أتينا؟

تكلم أبي وكأنه طفل يكتشف لعبة الكلمات لأول مرة وقال مرتبكا :

" من فوق من القمر.. أو من الشمس!!".

اقترب رجل آخر.. أو لعلها امرأة، لقد تشابه الأمر تشابه الوجوه الحسان.

- "بل من مكان أبعد من الشمس - ستراه من بعد، هناك، من المكان الذي به أنت

الآن موجود على هيئتنا وما جئناك إلا بأمر منك لنطمئن قلبك وليستقيم حالك ونبدلك حياة خيرا من حياتك هذه..".

اندهش أبي ولم يتمثل مغزى ما سمع، وحار في أن يسأل عما لم يفهم ولا يعلم. اقترب الرجل الثالث وربت على كتفه :

لقد اخترنا لك زوجة يكون لك منها ولد يعوضك عن حياتك، يكون أنت وأنت تعود إلينا.

وما كاد أبي يسمع صوت الرجل حتى اخترقت صدره يد نزعت منه قلبه ورمته أرضا وانتفض القلب بين عشب الأرض ونهض شاب وسيم له هيئة أبي، مغمض العينين.. وسقط أبي مغشيا.. وفتح الرجل عينيه وهو يرى ثلاثة رجال يحيطون برجل مغمى عليه... وسمع :

" هذا أبوك يحتضر... جئنا إليه لنأخذه ولنأخذك إلى المكان الذي يليق بإنسان يعرف لغة الطير والشجر..." وفهم وعلم ما توجب علمه ولم ينف ما سمع ولم يكذب، وتخيل ما تخيل السكران حين يفيق من سكرته، والمغشي عليه من سبحاته الضبابية، ومسد شعر وجهه ورأسه واستسلم لما يجب أن يكون... واقترب الرجال الثلاثة منه، أحاطوا به ولكزوه في جهة القلب، فارتج في مكانه ودارت الدنيا حوله، ثم استقرت فألقى نفسه في مكان مختلف وقد ارتمت على صدره امرأة حسناء تستنهضه... استوى قاعدا وتحسس وجه المرأة.. ثم صدرها، ووجده ناعما كصدر عصفور.. ثم لمح غرابا يحوم.. وصرخ صوت بين أشجار وارفة "لا تزن.. لا تقتل ولا تسرق، ولا تكذب، لا تكفر ولا تظلم..." لقد كان هذا الرجل أنا عندما...

وسمعت صرصرة الباب... رأيت وجه الشاب الوسيم يدفع دفة الباب ليدخل السينيور خورخي عائدا، قلت له :

- "جئت بسرعة.. ألم يكن لديك اجتماع ؟!

- "نعم.. دقائق تكفي، والناس الناجحون ليسوا بحاجة إلى رأسي واسمي... أنا هنا مثل طابع البريد حتى تمر الرسائل إلى أماكنها..، ستعرف هذا أنت لا حقا..".

ثم غير مجرى الحديث..

"أراهنك على أنك قرأت صفحات من الكتاب، وأنك بدأت من الصفحات الأولى!!".

لم أر في ما قاله أمرا يحتاج إلى خبرة.. فالعادة تفرض نفسها، واكتفيت بالقول :

- "معك الحق.. لقد ربحت الرهان..".

ابتسم. مد يده إلى الهاتف الذي يعرف مكانه بالضبط.. جره إليه ثم وضعه على حجره وركب رقما... وهو يقول : "حتى لا أنسى... لا بأس! أحيانا أحب أن أزعج الكبار. إن هذا الرقم سري.. إنه رقم رئيس الجمهورية... أنت تعرف أنه عربي.. لكن ليس من سلالة جدك أنت.. لا تهتم لن أتكلم في شيء سري.. مكالمة متعلقة بأمور المكتبة... لا بأس إقرأ فقرات من الكتاب في انتظار انتهاء المكالمة... نحن صديقان، أليس كذلك؟!

تعمدت إغلاق أدناي والانغمار بين حروف المخطوط بدون البحث عن شيء :

"دخلت نفقا أوصلني إلى أرض معشوشبة، تحلق فيها رجال ونساء متشابهون، ويتحدثون عن مدينة غرناطة وأحدهم ينصح "لقد ارتكب ابنك خطأ فاحشا، وعليه أن يترك الأمر لابنه". فرد الآخر.. "لم يعد من الحكمة أن تبقى غرناطة هكذا... ويجب أن يأخذها واحد من سلالتك أنت. ياسينيور رودريكو..." وعندما اقتربت منهم لم يندهشوا لرؤيتي.. ولكن الذي اندهش هو أنا.. لأني رأيت بينهم رجالا ماتوا في غرناطة منذ عشرين سنة أو أكثر.. وعرفت أني دخلت حقا عالم الموتى، أسرعت وسلكت طريقا جعلني أقف على ضفة نهر ولمحت وجه رجل من الملوك.. وشخص يخاطبه باسم هارون الرشيد.

وحمدت الله أني ما زلت محتفظا بعقلي، وإلا لكان الحال كله حال مقيم بمارستان مجانين يزعم أنه يرى رجلا مات منذ خمسة قرون.

اقتربت من هارون الرشيد فرحب بي وخاطبني :

- " أنت ساكن الأرض الذي منح سر الزمن.. صاحب القلم... عرفت! هنا لا مكان للأسرار ولا مكان للموت... هنا العدل ولا يكون غير العدل... قبل وقت الجنة وقبل موعد النار.. هل مررت بمكان أبيك... إنه هناك على تلك الهضبة.. ستجده ينتظرك... ليقول لك

شيئا قبل أن ترجع إلى حياتك الدنيا، ربما يقول لك احرص على أن تموت على أفضل حال حتى تخلد به".

وضع خورخي الهاتف على المائدة وسأل

- "أين وصلت... لا تتعجل لقد طلبت لك صورة من الكتاب.. وبعد قليل سيأتيك بها معاوني ألفريدو.. وعليها..."

طرق أحدهم الباب ثم دخل ووقف.

- "سينيور ألفريدو.. هو هذا... ضع الكتاب بيد السينيور عياش.. أو هاته وافتح الصفحة الأولى.. حتى أكتب له كلمة لكي لا ينساها...

انحنى الرجل بالكتاب المصور ونشر صفحة أمام خورخي، ثم وضعه على ركبته ومد قلما لكن خورخي أخرج من جيبه قلما آخر وبدأ يكتب :

- "إلى صاحب القلم المقدس.. حفيد المنتصرين على الزمن، محمد بن عياش.. صديقي المورو..".

ومد الكتاب إلي - وقمت ووضعت المخطوط في مكانه..

قال خورخي :

- هناك صفحات يجب أن تكتبها أنت... لو كنت بدأت الكتاب من آخره لعلمت ما يتعين عليك... وستعرف أي مسؤولية وضعت على عاتقك.. وأن لقاءنا هناك في مدريد أو هنا لم يكن أبدا صدفة. حتى وإن ظننت الأمر كذلك.

* * *

الشّباب

محمد الحلوي

تغنّى الشعرُ في عيد الشّباب   بألحانٍ مرتّلةٍ عِذابِ

تُردّدُهَا البَلابلُ صادحَاتٍ   مَعَ الأسحارِ في خضرِ الروابِي

ويَعزفُها المشُوقُ على كَمانٍ   ويَشدُوهَا المحبّ على ربَابِ

مَواكبُه بَشَائر واعِداتٌ   بخَير غدٍ مليءٍ بالرغَابِ

أفَقْتُ على وجوهٍ مشرقَاتٍ   ونَيرُوز تَماوج في الهضَابِ

شممتُ شذاهُ فواحاً فَغَاصَت   بِيَ الأنسامُ في عطرٍ مذَاب!

ومَا في الكونِ خَير من شَبابٍ   طَموحٍ لاَ يبالي بالصعَابِ!

سَواعدُه دَعَائمُ كل مجدٍ   وهمتُه مفَاتِح كل بَابِ!

ومَنجمُ ثَروةٍ وحمامُ سلمٍ   وسيفٌ في المعَارك غَيرُ نَابِي!

إذَا دَاعِي الفداء دعاهُ لَبّى   وسَارَ إلَى العِدى فَوقَ الحِرابِ!

ومَا يَبني الشُّعوبَ سوى شَبَابٍ   يُغذ بِها ويمشي في الركَابِ

ويمنَحها إذَا نُكبَت دَمَاءً   ويَفديها بأسَادٍ غِضَابِ!

بغَير قواهُ قَد تمضي سَريعاً   وإن طالَ المدى نحوَ الخَرابِ!

ومَا فَاحَت زُهورٌ في ريَاضٍ   بأذكَى مع روائح في الشّبَابِ!

ومَيضُ عُيونهم عَزمٌ وحزمٌ   ونَبضُ قُلوبهم جَرسُ التهابِ!

بآمالٍ يضيق الكون عنها   وأفاقٍ يَطير بها رحَابِ

وأحلام كأحلام العذارى   تُواكبُ عُمرَه مثل الحَبابِ

يتوقُ إلى الكمَالِ ولَيس يَرضَى   إذَا طلبَ الغنيمةَ بالإيَابِ!

ومَــا في العُــمــر أزهـى من شـبـابٍ نَضــــــيــــــر نَاعـمٍ غَض الإهَـاب

إذَا ولـيَّ مــــضَت بيضُ الليَـــالـي وَأصـــبحَ روضُـــه مـــثلَ اليَـــبـاب!

ولا يَبكي الشــبــابَ ســوى شـيُــوخ أحـــســـوا بَعـــدَه بالاغــــتــــرابِ!

وحــيّى اللهُ في وطني شــيــوخـــاً رَوائـعُ فـكـرهِـم لُـب اللـبَـــــاب

أضــــاؤوا دَربـنَـا والـلـيـل داجٍ وذاقــوا في النضَـــال كـؤوسَ صَـــابِ!

أصُــولٌ أنجَــبت فــينَا فــرُوعــاً زَكــيّـــاتٍ مَليـــئَـــاتِ الوطَابِ

زَكَت علمــــاً وأقــــداراً وفــــاقَت بما قَـــد أبدعَتْ كل الحــسَـــاب!

ومَـا عِـيـد الشّـبـاب سِوَى احـتـفَـالٍ بطـاقـــــاتٍ وأكــــبـــادٍ رِطاب

تُواجِـــهُ وَحـدهَا الدّنيــا وتَحــيَـــا كــمـــا تحــيَـا خِـرافٌ وَسطَ غـابِ!

يُحَــــاصِـــرهَا ظَلامٌ لاَ ترى في مـتَــاهتِـه سـوى سـحُبِ الضـبـابِ!

ومَـــا كَــمليكِهِ الحـسن المفـدّى مليكٌ مُــــدرِكٌ همَّ الشّـــبـــابِ

يحس بِمَــا يحس بِهِ وَيُصــــغي إلى همَــســـاتِه قَـــبل الخطاب!

وكـل أبٍ عـطُـوفِ الـقَـلـب يـحـنُـو ويُسنِدُ من بَنيـــه كلَّ كَـــابِي

غـداً يَنسى شَـبــابي مَــا يعَــانِي ونَحـضـرُ عُـرسَــه بَعـدَ الغِـيـابِ

ويُعطي مــثلمَـــا أعطت جُــدود ويعــشقُ مــثلَهم عَـبقَ التــراب!

ويزرعُ في الثــرى حَـبــاً وحُـبـاً ويحــصِـدُ كل جـهـدٍ مُسـتطابِ

وترتَفعُ المشــاعل عَــاليـاتٍ ويجــري النّبعُ من خَلفِ التــراب!

* * *

لعبة يومية

أحمد بنميمون

كُلَّ مساءٍ آوي وعلَى وَجْهي آثارٌ مِنْ عدوانٍ أَوْ بَعْضُ جراحِ

لَكنْ مَا إنْ أصْحُو في يوم آخر حتّى أُبْعَثَ مِنْ

بِئـر النسـيـان وقَـدْ جـدَّد ذاكـرتِـي زمـنـي المَاحـي

فـأنا الرَّجُـلُ الغُـفْلُ وهَذَا كِـفَـاحِي

لاَ صَـوْتي قَـطَـعَ الأرْضَ

ولا ظَـهْـراً أبْـقَـى وسـلاحي

هـذا النّـغَـمُ الـدامِـعُ أذْرفـهُ

وأيادي العُـدْوَان من الرَّهْبَـة تَغْـرِفُـهُ

وأنَا لاَ أسْـتَـغْـرِبُ أن أصْحُـو ذات صَـبَـاحِ

دُونَ حَـواسٍ تَحْـسمِي فِيَّ الإنْسَـانَ وتـرْهِـفُـهُ

لَيَـرُدَّ العـدوانَ

ويَرْجِعَ ذات مـسـاءٍ، وعلَى وَرْدَة مـبـسـمـه مُـزْهِرةُ أفـراحي

1995

* * *

أقول لكم

المهدي زريوح

أقُــول وأســتــعــيــدُ القــولَ ألْفَــا ... وأُرسلُه لكم شِــعْــراً مُــقَــفَّى

أقـــولُ لكلِّ من أوْفى بعـــهـــدٍ ... وغَــيَّــرَ مُنكراً وســعى وشَــفَّــا

وكلٍّ مناضلٍ ضَــحَّى، وأَضْــحَى ... مناراً للهـــدى قلْبــا وكـــفَّــا

كـــذَلكَ لكلِّ من ركبَ المطايَا ... إلى المال الحـــرامِ ومَنْ تَقَـــفَّى

ومَنْ نَهَبَ الملاييــرَ اغــتــصــابًا ... وتكريسًــا لعــهْــدٍ ليس يَخْــفَى

وكلِّ يدٍ تمُدُّ بغــيْــرِ حقٍّ ... إلى أعناقنا خَنْقــاً وعَــســفَــا

ومَن لم يَتَّقِ الرحــمــانَ فــينَا ... ومَنْ نكَأَ القـــروحَ ومن تشَـــفَّى

أقــول لمن يســومُ النّاس خسْــفَــا ... يمص دمــاءَهم لعــقــاً وسَــفَّــا

وكلِّ مَنِ ادَّعى يوْمــا نضــالا ... وفي ثوْبَيْــه كمْ ذئبٍ تخـــفَّى

كــأنّا أمـــةٌ من غـــيـــر عـــقلٍ ... وقــانونٍ يصــدُّ من اســتــخــفَّــا

أقــول لهم : كَــفَى مــا قــدْ لقــينا ... ومــا غَــمَــرَ البــلاد أذًى وعُنفَــا

فــيــا أهل الصــلاحِ إلى مــزيدٍ ... من الاصـــلاح إِبدَعــاً وقَطْفَــا

ويا أهل الفــســاد كَــفَى ابتــعــاداً ... عن الإصــلاح والتــمِــسُــوهُ صِــرْفَــا

فــمَــا تَرْقى بلادٌ ذاك يَبْني ... وهذا يهـــدم البنيـــان نسْــفَــا

ولن يعلُو مـــدى الأيام شـــعــبٌ ... عَليلٌ يشـــتكى داءً ونزْفَـــا

(ومَنْ يَكُ ذا فمٍ مُـــرٍّ مـــريضٍ ... يجــد مــرًّا به) العَــسَلَ المُصَــفَّى

* * *

المعاق

محمد نجيد(*)

ليس المعاق معاق السمع والبصر ... إن المعاق معاق الحس والفكر

كم من أصم وأعمى عاش يشغفنا ... منه سنى عبقري بالغ الخطر

ولم نزل نتقرى العبقرية في ... إبداعه عبر أفنان من الصور

سلوا «المعرة» عن شيخ به عُرفت ... دارا أوت فيلسوفا جدّ مبتكر

شعرا هو الفكر في أنقى معادنه ... وحكمة خلصت من أعظم العبر

سلوا الورى عن أصمّ لم يزل مثلا ... أعلى لأعذب لحن بالغ الأثر

من «بتهوفن» عن نبيّ وحيه أبدا ... باق، له الخلد حتما، غير مندثر

كذلك القلب عينُ المرء ناظره ... وسمعُه، إن بلا سمع ولا نظر

سبحان مَن مِن معين القلب فجّر ما ... تُملي الأصابع من كُتب ومن وتر

* * *

(*) من شعراء المغرب الذين ترجم لهم «معجم البابطين للشعراء العرب».

بعد التعافي ..!

حبيبة الصوفي(*)

نَكَأتِ الجرحَ من بعد التَّعافي
وأحْيَيْتَ القَوَافِيَ بالقوافِي
لقد أنصفتِ حقا فاعذريني
ولكن جَفَّ قلبي بالتجافِي
مضى كل لغايته تَنَاسى
حكاية قلبه بعد اختلاف
وبِتْنا مثلما الأقدار شاءتْ
فلا حب يدوم بلا ائتلاف.. !
كتمتُ محبتي أخمدتُ شوقي
لما ألْهَبْتِهِ بعد التعافي؟!

* * *

رسمتُهُ إذ تراءى في خيالي
مثالا للمودة والتصافي
وأطلقتُ العنان لكل حسّي
وقربانا لأجله في اعتكافي
قساوة قلبه أدْمَتْ فؤادي
أشلَّتْ فرحتي طيَّ الشِّغاف

(*) من شواعر المغرب، ترجم لها «معجم البابطين للشعراء العرب»، صدر ديوانها الأول بعنوان «فوق الورق» سنة 1996

فـــــأغْلَـقْـتُ الـفــــؤادَ عـلـى جــــراحٍ
وأحــــرقـتُ الـقــــصــــائد بـالجَــــفَــــافِ
خـنـقـتُ مــــودتـي وحـــــبـــــستُ روحـي
قـلـبتِ مَــــوَاجِـــعي بَـعْــــدَ الـتَّــــعــــافِي ...!

* * *

أنـا شـــــيــــدي وقــــداسـي وعـــمــــري
لـقــــــد أرْسَـتْ لـهُ دون الـضِّـــــفـــــافِ
وقـــد أشْـــفَـــقْـت من لَـهَـــفي وصـــبــــري
بمـد أو بــجــــــــــزر وانجـــــــــراف
وقــــفـت لـه من الإلـهـــــام شـــعـــــري
ومــــا عــــدنـا لأســــبــــاب الـخــــلاف
لـعـلـه «ســـــــيــــــدي» يَـرضَـى ويُـرضِـي
ولا يـسـعـى إلـى حـــرب الـتـــجــــافي
يـعـــيـش بـخـــــاطـري يـالـيْـتَ أنـسـى
ولـن أنـسـى ولـو بَـعْـــدَ الـتَّــــعَــــافي..!

* * *

قـــــراءات

قراءة في كتاب :
الإصلاحات العسكرية بالمغرب(*)
1844 ـ 1912

مصطفى الشابي(**)

أولا : تقديـم

أصل كتاب الأستاذة بهيجة سيمو، موضوع قراءتنا، "الإصلاحات العسكرية بالمغرب، 1844 ـ 1912"، رسالة جامعية ناقشتها سنة 1987، بجامعة السربون - باريز IV، لنيل دكتوراة السلك الثالث في التاريخ المعاصر، تحت عنوان :

"الإصلاح بالمغرب : الإصلاحات العسكرية، ما بين 1844 و 1912"

وأود، في بداية حديثي هذا، أن أذكر بأنني استمتعت بقراءة هذا "الكتاب وأمعنت النظر طويلا في مضامينه، وقدرت المجهود الكبير الذي بدلته الباحثة في سبيل إنجازه، سيما وأنه انصب على جانب من أهم جوانب تاريخنا الوطني، في القرن الماضي. كما تعد الأبحاث الجامعية الجادة حول هذا الموضوع على رؤوس الأصابع. غير أن التنويه والإشادة بهذا العمل الهام، لا يتعارضان وقراءة موضوعية للكتاب وعرض ما جاء فيه من تحليل وأفكار وآراء، وما تضمنه من جوانب ونقط لعلها تكون في حاجة إلى مزيد من التدقيق والتعميق والدراسة.

هذا وقد صدر الكتاب باللغة الفرنسية في 527 صفحة، من الحجم المتوسط، سنة 1995، ضمن سلسلة منشورات كلية الآداب بالرباط، عن مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، في طبعة أنيقة، خالية نسبيا من الأخطاء المطبعية المعتادة، ويتخلل النص رسوم وجداول توضيحية وصور متنوعة، مما يزيد في رونق الكتاب وتوثيق معلوماته.

(*) نص العرض الذي شارك به الاستاذ مصطفى الشابي في إحدى الجلسات العلمية التي نظمتها الجمعية المغربية للبحث التاريخي بكلية الآداب بالرباط.

(**) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

وقد ذيلت الباحثة كتابها بستة فهارس. جاءت على النحو الآتي :

1) رموز الوثائق والمطبوعات.
2) ثبت ألفاظ عربية.
3) المصادر والبيبليوغرافيا.
4) فهرس الأعلام البشرية.
5) فهرس الصور والرسوم.
6) فهرس المواد.

كما حُلي الكتاب بكلمات تصدير وتقديم وإشادة وتنويه، بقلم أساتذة مغاربة وأجانب.

وأما تصميم البحث، فقد جاء في قسمين، قسم أول تحت عنوان : **"البعد العسكري للإصلاح"** جزء بدوره إلى فصلين، أولهما يحمل عنوان : **"السياق العام وأصول الإصلاحات"** وثانيهما يدور حول : **"جيش النظام"**، وعدد صفحات هذا القسم 126 صفحة، وجاء القسم الثاني في 299 صفحة، تحت عنوان : **"التجهيز والتأطير والتكوين"**، ووزع على خمسة فصول هي :

1) اقتناء الأسلحة.
2) تأسيس معامل لصنع السلاح.
3) التحصينات والأسطول الحربي، أهداف ومنجزات.
4) مسألة التأطير : الأهداف الأولية والنتائج.
5) الجيش وأحداث سنتي 1911 و 1912.

وأولت الباحثة عناية خاصة لمسألة الوثائق والمصادر، حيث تمكنت من قراءة عدد وافر منها، في ربائد الوثائق والمكتبات الكبرى، بباريز ولندن وروما ومرسيليا، كما استفادت من دور الوثائق بالمغرب، وبالخصوص الخزانة الحسنية بالرباط. وهكذا، تمكنت من تصفح 75 حقيبة (Cartons) بخزانة وزارة الحرب بڤانس، و 127 مجلدا بمقر وزارة الخارجية بباريز، و 13 مجلدا بقسم وثائق ما وراء البحار بمرسليا، و 7 حقائب بوزارة الخارجية بلندن (F.O.) و 6 حقائب بقسم الوثائق بوزارة الخارجية بروما.

وفي مستودعات الكتب والوثائق بالمغرب، اعتمدت الأستاذة سيمو في بحثها 46 كناشا بالخزانة الحسنية بالرباط، و 23 مخطوطا عربيا. وأما المراجع والدراسات، قديمها وحديثها، فبلغ عدد ما اطلعت عليه 305 عنوانا، من بينها 37 عنوانا بالعربية. وواضح مما سبق، أن هناك مجهودا كبيرا بدل في مجال التوثيق والبيبليوغرافيا، إلا أن عدد الوثائق والمصادر بالعربية ضئيل نسبيا، بالقياس إلى عددها باللغات الأجنبية.

ثانيا : المحتويات

تعرضت الأستاذة سيمو، في القسم الأول من بحثها (ابتداء من صفحة 31 فما بعدها)، إلى قضية الإصلاح في الأقطار العربية عموما، شرقها وغربها، مؤكدة بأن للفظة الإصلاح، في الفكر العربي الإسلامي. جذورا دينية، وبالخصوص فيما قبل القرن XIX. على أنه، ابتداء من هذا القرن، اتسع معنى الكلمة وتشعب، حيث صارت تعبر عن دلالات ومعاني أقل ارتباطا بالدين والحركة السلفية، لتشمل أحوال المسلمين في مجال السياسة والثقافة والاقتصاد. وأما الوضعية في أوربا الغربية، وهي وليدة تحولات وانقلابات عظيمة حدثت منذ أمد بعيد، وغيرت بُناها السياسية والثقافية والاجتماعية وأنماط وطرق الإنتاج والتبادل، فقد كانت على نقيض وضعية العالم العربي الإسلامي. فكانت النتيجة أن سجلت الأقطار الأوربية طفرة هائلة في الميدانين التقني والتنظيمي على الخصوص، في الوقت الذي بقيت فيه البلاد العربية الإسلامية منكمشة على نفسها، لا علم لها بما تحقق من تحولات عظيمة في العالم الغربي. ومن هنا التفاوت الكبير والبين بين العالمين والحضارتين، الشيء الذي أثار فضول ثلة من المثقفين العرب وأذكى حماسهم، وحفزهم على التساؤل حول دواعي وأسباب تأخر العالم العربي الإسلامي. سيما في الميدان العسكري.

وتنقسم البلاد الإسلامية، في نظر الباحثة، إلى مجموعتين متميزتين من الأقطار. الأولى وجدت نفسها دوما في مواجهة مستمرة مع المد الاستعماري، وبالتالي كانت أكثر عرضة للغزو، إن آجلا أو عاجلا. ويحمل بعض مثقفي الثانية وقادتها الدولة العثمانية، مسؤولية كبيرة في أسباب تردي الأوضاع في معظم الأقطار الإسلامية وفي كافة المجالات. ثم تستنتج الباحثة مما سبق أن مثقفي قادة الفريق الأول قد حاولوا الاقتداء

بالنموذج الأوربي، في سبيل إصلاح وتحسين أوضاع بلادهم، بينما رفع أصحاب الفريق الثاني شعار الاقتداء بالسلف الصالح ونبذ كل ما يمت بصلة مع العالم الغربي وحضارته (جمال الدين الأفغاني بالمشرق وابن بادس ببلاد المغرب العربي).

بعد هذا، توجز الأستاذة تاريخ مراحل الحركات الإصلاحية والدينية المعروفة، وفي مقدمتها الحركة الوهابية، مركزة على مشاهدات وتجارب وآراء المثقفين العرب الذين تسنى لهم زيارة بعض الأقطار الأوربية والعيش والتعلم في بعض مدارسها ومعاهدها، كالعنبي ورفاعه الطهطاوي وخير الدين التونسي. على أن يستأثر باهتمام الباحثة، ... موقف المغاربة، في مطلع القرن XIX، مما جاء في المذهب الوهابي، ولا سيما زيارة أضرحة الأولياء والصالحين وأرباب الزوايا والطرق الصوفية ومسألة المواسم وقضايا أخرى، مستشهدة بما ورد في هذا الموضوع عند الزياني وأكنسوس وحمدون بن الحاج السلمي والطيب بن كبيران وسليمان الحوات... وتستخلص من هذه المعطيات أن الحركة الوهابية، على عهد السلطان المولى سليمان (1792 ـ 1822)، أضحت إيديولوجية الدولة، المتمثلة في السلطان وحاشيته من وزراء وكتاب وأعوان وفئة من العلماء الذين تبنوا أفكار شيخ الحجاز وروجوا لها، في حين أن أغلبية المغاربة وفي مقدمتهم الشرفاء وأصحاب الزوايا نبذوها وحاربوها. ولهذا، لم تعرف انتشارا واسعا في البلاد، وهذا راجع، في نظر الباحثة، "... **إلى أنه كان من الصعب أن تتكيف هذه الحركة (الوهابية) مع ذهنية المغاربة وبناهم الاجتماعية...**" (ص. 51).

ومهما يكن الأمر، فإن الباحثة تابعت رصدها للتيارات الإصلاحية العربية الإسلامية وعلاقاتها بالمغرب وطرحت السؤال الآتي، في بداية الفقرة الثانية من الفصل الأول وعنوانها : "آثار الأنماط المصرية العثمانية" :

" ألا يمكن اعتبار الوهابية، لكونها أول حركة إصلاحية تسربت أفكارها إلى المغرب، ركيزة أو على الأقل بادرة الفكر الإصلاحي بالمغرب، ما بين 1844 و 1912؟ وبكل تأكيد، فإن جميع السلاطين الذين تعاقبوا على الحكم بعد المولى عبد الرحمان بن هشام (1822 ـ 1859) مثالا على ما نقول، حيث حاول السير في الطريق المرسومة من قبل سلفه..."(ص. 54).

وتستشهد الأستاذة سيمو بعدد من الرسائل السلطانية، وجهها المولى عبد الرحمان بن هشام إلى بعض الشخصيات المخزنية، فترى فيها آثار الوهابية في مسار السلطان. إلا أن الأمر، في نظرنا، أكثر تعقيدا ولا يؤدي إلى ما استنبطته بهذه السهولة. واستهلت الباحثة الفصل الثاني من القسم الأول، وعنوانه : **"الحركة الإصلاحية بالمغرب : ظروف النشأة والأطراف المعنية"**، متسائلة حول طبيعة العلاقات والصلات الإصلاحية بين المشرق العربي والمغرب، مما قد يمهد السبيل لطرح إشكالية مهمة في نظر الباحثة، وهي محاولة تحديد وضبط النموذج المقتدى به في المغرب، في مطلع القرن XIX، هل كانت هذه الحركة الأخيرة تستمد مرجعيتها من السلفية، أم هي وليدة الاتجاه التحديثي الأوربي؟ للإجابة على هذا السؤال، تبادر الباحثة إلى القول بأن العديد من المجالات يشهد على استمرارية ومتانة الصلات الدينية والثقافية والتجارية بين المشرق والمغرب. وتقوت هذه الروابط أيام الخديوي محمد علي والسلطان العثماني مما حدا بالسلطان المولى عبد الرحمان إلى الاقتداء بتجربة الرجلين في الميدان العسكري على الخصوص. فجاءت فكرة "النظام" وتبنيه من قبل العاهل المغربي.

قبل الخوض في مسألة إصلاح شؤون الجيش، تطرقت الباحثة (ص. 66 ـ ص. 89)، إلى مسألة سقوط مدينة الجزائر، سنة 1830، في يد الفرنسيين وإلى ما خلفه هذا الحدث من حسرة وآلام وارتباك في نفوس المغاربة وقادتهم. ثم تحدثت عن مقاومة الأمير عبد القادر بن محيي الدين الجزائري للغزو الفرنسي لبلاده وعلاقاته مع المغرب. وخصصت صفحات كذلك للحديث عن مأساة تطوان وما أسفرت عنه الحرب بين المغرب وإسبانيا من عواقب وخيمة ونتائج جد سلبية على البلاد، وكان مرجعها في ذلك كله كتابات أجنبية ومغربية متداولة معروفة، بما في ذلك الوثائق التي ضمنها المؤرخ عبد الرحمان بن زيدان، مؤلفه "إتحاف أعلام الناس...".

وفي سياق حديثها عن هذه الهزائم والنكسات التي مني بها المغرب في ميادين القتال، على يد الفرنسيين في وقعة إسلي سنة 1844، ثم على يد الإسبانيين في حرب تطوان، سنة 1859- 1860، استغلت الفرصة، لمعالجة إشكالية الإصلاح بالمغرب والنظر في ملابساته بصفة عامة. فمنذ سنة 1844، انكشفت للجميع حالة الجيش المغربي

الحقيقية وتبين واقعه المتدهور. فبات من الضروري، بل من الواجب الديني والوطني، التفكير في السبل والمناهج لإصلاح شؤونه. وتخصص الباحثة عشرين صفحة كاملة (من ص. 89 ـ ص. 109)، لسوق وجهة نظر وأفكار ومشاعر الدعاة الأوائل لتبني فكرة "جيش النظام"، فتستعرضهم على النحو الآتي :

الوزير الشاعر محمد بن إدريس العمراوي (ت. 1847)، وابنه الكاتب إدريس (ت. 1878)، وابن عزوز المراكشي، ومحمد بن عبد القادر الكردودي (ت. 1852)، مع الاستشهاد ببعض النماذج من شعرهم ونثرهم في الموضوع.

وأما الفصل الثاني والأخير من القسم الأول، فقد أفردته الأستاذة سيمو للحديث عن "جيش النظام" (ابتداء من ص. 111). وهكذا، تحدثت في البداية عن فرق الجيش القديمة، من قبائل الگيش وحراك القبائل... بعدها، تناولت مسألة "جيش النظام" في عهد المولى عبد الرحمان بن هشام وابنه السلطان سيدي محمد (1859 ـ 1873) وتقول إنه، في مرحلة أولى، اعتمد المغرب التجربة المشرقية المتمثلة في تركيا ومصر، لاقتباس إصلاحات على الجيش، على يد ضباط تونسيين وجزائريين. ومن ثمة، بدأت الحديث عن مسألة التوظيف وبنى العسكر الجديد، مستعرضة مختلف فرقه من مشاة (13 سطرا من ص. 131)، وفرسان (15سطرا، من صفحة 133)، ومدفعيين (11 سطرا، من ص. 133)...

وختمت الباحثة هذه الفقرات بالتعرض إلى مسألة ردود الفعل المختلفة من الترتيبات الجديدة، حتى بداية عهد السلطان المولى الحسن، حيث خصصت فصلا كاملا لمعالجة جانب آخر من قضية العسكر، تحت عنوان : "**تطور النظام، 1873 ـ 1906**"، ابتداء من ص. 138 وحتى ص. 147، مركزة الحديث في البداية على مجهودات السطان المولى الحسن (1873 ـ 1894) لتكوين قوة عسكرية منتظمة وحديثة، مستقية معلوماتها مما ورد في تقارير ضباط البعثة العسكرية الفرنسية بالمغرب. بيد أننا لا نلمس بكل وضوح التطور الذي طرأ على الجهاز العسكري، خلال الفترة المتراوحة ما بين بداية العمل "بالنظام" سنة 1844 وإلي غاية عهد السلطان المولى الحسن. كل ما في الأمر، أن الباحثة ساقت معلومات وأرقاما حول أعداد أفراد الجيش الجديد وطعمتها

بجداول في نفس الموضوع (انظر صفحات 140، بالنسبة لسنة 1882، و 142 بالنسبة لحركة السلطان سنة 1893 ـ 1894، و 150، غداة وفاة الوزير الصدر أحمد بن موسى سنة 1900).

وابتداء من ص. 147 فما بعدها، استعرضت الباحثة وضعية الجيش في عهد السلطان المولى عبد العزيز (1894 ـ 1908)، مشيرة إلى الصعوبات التي اعترضت عمليات توظيف الجند في القبائل، معتمدة في ذلك تقارير البعثة العسكرية الفرنسية. ثم تخلص إلى القول بأن فرنسا صارت إذ ذاك تعتبر نفسها المحاور الأساسي للسلطان ومخزنه، سيما بعد إبرام الوفق الودي مع أنجلترا، في شهر أبريل من سنة 1904، فوجودها في الجهة الشرقية للمغرب، وتنامي مصالحها التجارية بالبلاد خلال النصف الثاني من القرن XIX، وإحكام قبضة ضباطها على الجيش المغربي، وتدخلها المتزايد في شؤونه، وتخلي الدول المنافسة لها، الواحدة بعد الأخرى، عن المغرب، كلها عوامل جعلت السلطان المولى عبد العزيز، في مرحلة أولى، والسلطان المولى عبد الحفيظ (1908 ـ 1912) بعده، يلجآن وباستمرار إلى العون الفرنسي، في مجال الجيش وغيره من المجالات. ونعتقد نحن، أن وضعية المغرب، ما بين 1900 ـ 1912، أصبحت تختلف تماما عما ميز أوضاعه في الفترات السابقة، ومن ثمة كان السياق التاريخي متغيرا، بحيث صار المخزن لا يتحكم بتاتا في البلاد وشؤونها، مما شجع الدول الاستعمارية على إثارة العديد من المشاكل المفتعلة، وتتدخل تدخلا سافرا في شؤون البلاد، وتشعل الفتن والحرائق هنا وهناك لإحراج المخزن، وتثقل كاهله بالقروض البنكية. فمثلا، مشروع إعادة هيكلة التراتب العسكري، الوارد ذكره في ص. 153، هو من صنع ضباط البعثة العسكرية الفرنسية، بإيعاز من الدوائر العسكرية والسياسية العليا بالجزائر وبه العديد من الأفكار والاقتراحات الواردة في البرنامج الإصلاحي المقترح من قبل السفير الفرنسي بالمغرب آنذاك، Saint-René Taillandier على السلطان المولى عبد العزيز والذي قوبل بالرفض التام من قبل المخزن والعلماء.

وأما القسم الثاني من البحث (ابتداء من ص. 160)، فجاء تحت عنوان : **"التجهيز والتأطير والتكوين"**

في الفصل الأول وهو تحت عنوان : "**شراء الأسلحة**"، تقول الباحثة إن اقتناء السلاح من قبل المخزن، أصبح ضرورة حتمية، بعد هزيمتي إسلي وتطوان، وكان المخزن يحرص على إبرام الصفقات في سرية كبيرة، الأمر الذي يستحيل معه تقدير الكميات المستوردة، ولو بكيفية تقربية. وحول هذه النقطة، كتبت قائلة :

" **ومهما يكن الأمر، فإن هذا الأخير (المخزن) كان لا يتوفر على بيانات وتقارير دقيقة ،من مشتريات السلاح)، حتى لأغراضه الخاصة...**" (ص. 162).

وتضيف قائلة بأن السلاح الذي كان بيد الجيش المغربي، كان سلاحا عتيقا متجاوزا، ثم تلقي نظرة عن البنادق التي كانت بيد الجند سنة 1810، حسب القبطان Burel، كما تشير إلى تلك التي كانت بيد گيش الأوداية سنة 1850، ثم تدلي ببعض الأمثلة من مشتريات السلاح، ما بين سنة 1844 وسنة 1876، مستشهدة بما جاء في تقارير ومشاهدات ضباط البعثة العسكرية الفرنسية بالمغرب، بعد استقرارهم بالبلاد، ابتداء من سنة 1877، حول حالة خزائن السلاح والذخيرة وأنوا ع وأعداد العتاد الحربي بها، ملمحة إلى عدم تجانس هذه الأسلحة، علاوة على كون تاريخ صنعها يرجع إلى سنوات عديدة خلت، كما تعرض لنماذج منها كانت موجودة في كل من مدينة فاس ومدينة مراكش. وتلاحظ الباحثة، في سياق حديثها حول هذه النقطة، أن المخزن كان يميل ويفضل التعامل مع بعض الدول الأوربية التي كان لا يرى فيها تهديدا للبلاد واستقلالها، كالبلاد الأسكندناقية، وبلجيكا، وإيطاليا. على أن التنافس كان حادا بين هذه الدول للفوز بصفقات المخزن للتزود بالعتاد الحربي والذخيرة، وبالخصوص بين فرنسا وأنجلترا وألمانيا التي صارت تهتم بهذا القطا ع، أواخر السبعينات من القرن الماضي.

وتلاحظ الأستاذة سيمو أن هذه الدول، وفي طليعتها فرنسا، كانت تزود المخزن بسلاح قديم وفاسد، مستعملة جميع أوجه وأساليب الحيل والدسائس للوصول إلى هذه الغاية.

وأما في الفترة بين 1876 و 1894، أي ما تبقى من عهد السلطان المولى الحسن، فقد تواصلت مجهودات المخزن من أجل جلب العتاد الحربي والذخيرة وبوتيرة وحجم

أكثر وأكبر مما سبق، على أن البلاد بقيت تواجه نفس أساليب التعامل من قبل المتعاملين معها في القطاع.

وخلال عهد المولى عبد العزيز والمولى عبد الحفيظ، توالت مساعي المخزن وصار في أمس الحاجة إلى السلاح، سيما بعد أن اندلعت تمردات وانتفاضات خطيرة في بعض مناطق البلاد، وبالخصوص عصيان بوحمارة والريسوني. وإذا كان المخزن، في الفترة السابقة، قادرا على تسديد المبالغ المالية للحصول على حاجياته من العتاد الحربي والذخيرة، فإنه بعد سنة 1900، صار عاجزا عن تمويل مشترياته من هذه الأسلحة بوسائله الخاصة، مما دفعه إلى الاقتراض وبالتالي إلى رهن المصدر الوحيد والمهم الذي بقي بيده، وهو مداخيل تعشير السلع بمراسيه. وابتداء من ص 199، تناولت الأستاذة سيمو مسألة الترتيب العزيزي، وتحدثت عن مؤتمر الخزيرات سنة 1906، وعن قنبلة مدينة الدار البيضاء وأحداث الشاوية ومدينة وجدة سنة 1907، كما تعرضت في الأخير إلى أحداث فاس سنة 1911. وخصصت الباحثة الفصل الثاني وهو تحت عنوان : "**تأسيس معامل لصنع السلاح بالمغرب**"، للحديث عن مجهودات الدولة المغربية في سعيها للحصول على بعض الأسلحة والذخيرة يتم صنعها داخل البلاد، وبالخصوص في عهد السلطان المولى الحسن. فتعرضت في البداية إلى "دار البارود" بمراكش (ص 233 ـ 236)، ثم تحدثت في الفقرة الثانية عن معمل السلاح بفاس، مبرزة مساعي ومحاولات إيطاليا الرامية للإسهام بدورها في مجال تسليح المغرب. وقد تم لها ذلك، في نهاية الأمر، وأسند إليها المخزن مهام بناء معمل فاس والإشراف على عمليات إنتاج البنادق والقرطوس. وقد توسعت الباحثة نسبيا في حديثها عن هذه النقطة، واستعملت وثائق الأرشيف الإيطالية بكثرة، حيث تعرضت إلى مسألة أفراد البعثة الإيطالية، عسكريين ومدنيين، وسير العمل والإنتاج بالمعمل، والعمال المغاربة والموظفين المخزنيين، من أمناء وتراجمة، مشيرة إلى مختلف ردود الفعل والمواقف من إقامة هذا المشروع الهام، سواء تعلق الأمر بالمخزن وممثليه، أو ببعض فئات المجتمع المغربي، أو بالسفارة الفرنسية بطنجة ورؤساء البعثة العسكرية الفرنسية بالمغرب، ما بين سنة 1893 وسنة 1910.

وأفردت الأستاذة سيمو الفصل الثالث، للحديث عن التحصينات والبحرية الحربية وما كان يتوخاه المخزن من وراء ذلك. وفي بداية الحديث، لخصت الباحثة واقع الأسطول الحربي المغربي وحالة التحصينات والبحرية والأبراج الساحلية، بدءا من عهد المرابطين والموحدين حتى سنة 1912. كما تعرضت إلى مسألة إعراض وعزوف السلطانين المولى سليمان والمولى عبد الرحمان عن البحر وشؤونه، أمام التهديدات والتحرشات الأوربية، مما ترك البلاد دون حماية أو دفاع، وعرضة للهجمات الاستعمارية، دون أن تنسى الإشارة إلى تفوق الدول الأوربية التكنولوجي والمادي والحربي، بالمقارنة مع إمكانيات المغرب الهزيلة في هذه الميادين.

وقد نال هذا القطاع ـ تضيف الباحثة ـ عناية كبيرة من قبل السلطان المولى الحسن، حيث عمل طوال عهده على ترميم وصيانة وتفقد ما تبقى من حصون وأبراج ساحلية، كما أمر ببناء أخرى جديدة، وزودها بسلاح وعتاد حربي حديث، وكون لها أطرا مغربية للإشراف عليها، ومن بينها أبراج الرباط وطنجة التي كان قد عهد إلى الانجليز والألمان بتشييدها. ثم بعد هذا، اهتمت الباحثة بمجهودات المولى الحسن الهادفة إلى تأسيس نواة أسطول حربي، حيث عمل على اقتناء عدد من القطع الكبرى من إيطاليا على الخصوص.

وأما الفصل الرابع من هذا القسم الثاني وعنوانه : "مسألة التأطير : **الأهداف الأولية والنتائج"** (ابتداء من ص 335)، فاستهلته الباحثة بالحديث عن الإرساليات الطلابية بالخارج، وكانت، في مرحلة أولى، تتوجه إلى بلاد الكنانة، ثم توجهت في عهد السلطان المولى الحسن إلى أوربا، للتعلم والتكوين بمدارسها العسكرية ومعاهدها الهندسية والحربية. وكان السلطان المولى الحسن حريصا كل الحرص ألا يقع في قبضة دولة واحدة، ولهذا عمل على توزيع هؤلاء المتعلمين المغاربة على عدد من الدول الأوربية ، كانجلترا وألمانيا وإيطاليا وبلجيكا وفرنسا... ووردت، في أثناء الحديث عن هذا الموضوع، معلومات عن أعداد هؤلاء الطلاب وأنواع التخصصات العسكرية والهندسية التي عين لكل جماعة منهم التخصص فيها، مع ذكر البلد أو المدينة المقصودة. وتعلق الباحثة عن هذه البعثات الطلابية إلى الخارج قائلة، بأنه، في آخر المطاف، وباستثناء

بعض العناصر القلائل من هؤلاء الموفدين للتعلم والتكوين بالخارج، من مثل محمد بن محمد الجباص، فإن البلاد لم تستفد من علم وخبرة هؤلاء الناس، بعد عودتهم، إلى أرض الوطن. وترى في حاشية السلطان وبعض العلماء والكتاب تكتلا قويا، عارض إدماجهم في الجهاز المخزني والعسكري، كما أن المجتمع المغربي وقتئذ، لم يكن مستعدا لاحتضانهم، بسبب الجهل والتزمت والتعصب. ولهذا، لم تكن النتائج في مستوى التضحيات المقدمة من قبل الدولة في هذا الميدان.

وعن البعثات العسكرية الأجنبية بالمغرب (ابتداء من ص 347)، وأهمها الفرنسية، تشير الباحثة إلى بداية المحادثات بين المغرب وفرنسا، في شأن مساعدة المخزن من أجل إعادة تنظيم الجيش المغربي، على يد ضباط فرنسيين، يستقرون ببعض المدن المغربية ولمدة محدودة في الزمن. ثم تذكر أسماء رؤساء هذه البعثة منذ سنة 1877 وحتى سنة 1912، كما أشارت إلى الكيفية والمسطرة اللتين تم بهما اختيارهم، مبرزة الدور الحاسم الذي لعبته الأوساط السياسية والعسكرية بالجزائر في تدبير شؤونها وتخطيط ورسم مهامها وأهدافها، سيما في السنوات الأولى من استقرار أعضائها بالبلاد.

بعد مرور بضع سنوات على استقرار البعثة بالمغرب، وعلى ضوء سوء تصرف بعض أفرادها ورؤسائها، ثم نتيجة لما كان ينفقه عليهم المخزن من أموال طائلة، في مقابل نتائج هزيلة في ميدان تكوين وتدريب الجند المغربي، ناهيك عن دور المخبرين والجواسيس الذي سطر بمهامهم من قبل الأوساط الاستعمارية بباريز والجزائر، قصد جمع ما أمكن من معلومات ومعطيات عن البلاد والسكان، ورجال المخزن وأهم شيوخ الزوايا...، كلها عناصر أقنعت السلطان المولى الحسن بضرورة التخلص من البعثة. وبالفعل، أشعر السفارة الفرنسية بطنجة برغبته هاته سنة 1890. وكما كان متوقعا، قوبل طلب السلطان بمعارضة شديدة وقد توفي المولى الحسن، سنة 1894، دون تحقيق هذا الهدف.

وتضيف الباحثة قائلة بأنه إلى غاية سنة 1897، أي ما يقارب العشرين سنة على استقرار أفراد البعثة العسكرية الفرنسية بالمغرب، تكلفت خزينة الدولة حوالي

1200 000 فرنك فرنسي، مقابل نتائج تكاد لا تذكر. وتبنى المخزن نفس الموقف بعد وفاة المولى الحسن، ولكن بدون جدوى، حيث بقيت فرنسا متمسكة بمواقفها، بسبب ما كانت تسديه لها بعثتها العسكرية من خدمات ثمينة لإنجاح مخططها الاستعماري بالمغرب.

وتواصل الباحثة الحديث، مشيرة إلي الانتفاضات المشتعلة في بعض الجهات من البلاد، غداة وفاة الوزير الصدر أحمد بن موسى، في شهر مايو من سنة 1900. غير أن المغرب إذ ذاك وحتى سنة 1912، دخل مرحلة تاريخية جديدة، صار المخزن فيها يفقد سيطرته على الأوضاع الداخلية تدريجيا، وبالتالي لم يكن باستطاعته مواجهة الدول الأوربية، وفي مقدمتها فرنسا وإسبانيا، للدفاع عن حقوقه أو بالأحرى حتى لإسماع صوته.

بعد هذا، يأتي دور المدربين العسكريين الأنجليز، وعلى رأسهم المغامر والمخبر الخطير "القائد"Harry Mac Lean وفي سياق الحديث عن علاقات المغرب ببريطانيا العظمى، وثوابت سياسة هذه الأخيرة في غرب حوض البحر الأبيض المتوسط، أشارت الباحثة إلى ملابسات توظيف مكلين لتدريب فرقة من العسكر المغربي، في بداية عهد السلطان المولى الحسن وخلصت إلى القول بأنه بسبب مضايقات ودسائس رئيس البعثة العسكرية الفرنسية بالمغرب من جهة، والفتور الحاصل في العلاقات المغربية الانجليزية من جهة أخرى، تعرض الضابط الأنجليزي إلى نوع من الإهمال والتهميش والإقصاء من دائرة السلطان، ما بين سنة 1881 وسنة 1894. واستشهدت الباحثة في قولها هذا، بما توصلت إليه من نتائج الباحثة الفرنسية Magali Chappert، في بحثها المعنون بـ : **"التسرب الفرنسي والمنافسات الأوربية بالمغرب، على عهد السلطان المولى الحسن 1877 ـ 1894"**. ثم إنه لم يرد الاعتبار لمكلين إلى بعد سنة 1894، أي في بداية عهد السلطان المولى عبد العزيز. على أننا لا نشاطر الباحثة فكرتها هاته، فالوثائق المغربية العديدة والخاصة بهذه الحقبة الزمنية، تظهر بما لا يدع مجالا للشك، أن "القائد" مكلين ظل يحظى بثقة السلطان المولى الحسن على رأس "فرقة الحرابة" من الجيش المغربي، وظل ممن كان يعتمد عليهم السلطان من المغاربة والأجانب، في

مشترياته للسلاح والذخيرة. وحتى وإن كان قد تعرض لنوع من التهميش والإبعاد، فإن ذلك لم يدم طويلا، وكان أمرا طبيعيا أن ينعكس عليه ما كان يحصل من توتر وفتور في العلاقات بين المغرب وباقي الدول الأوربية الأخرى. كما أننا لا نشاطر الباحثة الرأي حين تقول إن استرجاع الحراب الأنجليزي لمكانته وحظوته في الدوائر المخزنية كان مقترنا بصعود وتألق نجم شخصيتين بارزتين في الجهاز المخزني، وهما **الفقيه المختار بن عبد الله بن أحمد** ووزير الحرب **المهدي بن العربي المنبهي**. فأول الرجلين لم يعمر طويلا في منصبه الوزاري ولم يكن له أبدا وزن كبير وحاسم في الأوساط المخزنية، حيث سرعان ما أقيل من منصب الصدر الأعظم الذي تولاه، بعد وفاة ابن عمه **أحمد بن موسى بن أحمد**، بل تعرض إلى التتريك والنفي وامتحن من قبل خصومه. وأما الثاني، فبالرغم من العلاقات الوطيدة التي كانت تربطه بالسفارة الأنجليزية بطنجة و "القائد" مكلين وغيره من المغامرين الأجانب، فإنه بدوره لم يمكن طويلا في المسؤولية، إذ اضطر إلي الانسحاب عن المسرح المخزني، بسبب عجزه عن وضع حد لفتنة الروكي بوحمارة وتعرضه لانتقادات عديدة من قبل خصومه من الوزراء. ومهما يكن الأمر، فإن الباحثة تناولت في هذه الفقرة الخاصة بالبعثة العسكرية الانجليزية موضوع النفوذ الكبير الذي صار لمكلين والسفارة الأنجليزية بطنجة على السلطان المولى عبد العزيز، مستشهدة بما جاء في الوثائق الفرنسية حول الموضوع. ومعلوم أنه يجب أن تقرأ هذه الكتابات بحذر كبير، كما يجب اتخاذ الحيطة في كل ما يستنتج منها، ما دامت تعبر عن أهداف ووجهة نظر ضباط البعثة العسكرية والسفارة الفرنسية بطنجة، أو الأوساط العسكرية بالجزائر. وكان هؤلاء يعربون عن تضايقهم ويعرقلون كل المحاولات التي يراد منها الاقتراب من السلطان وتنويره، ما دامت فرنسا قد دشنت وأنجزت شطرا هاما من برنامجها التوسعي على حساب المغرب، في جهات مختلفة من البلاد. فالحديث عن المخزن ومكلين والسياسة البريطانية بالمغرب، لا علاقة له في نظرنا بالمؤسسة العسكرية، ولو أنه جاء في سياق الحديث عن البعثة العسكرية الانجليزية. وأما ما يتعلق بالبعثة العسكرية الإسبانية، فإن التعاقد معها تم في ظروف خاصة، أواخر عهد السلطان المولى الحسن، ولم تكن لها أهمية تذكر، لا من حيث عدد أفرادها ولا من حيث المهام التي

أسندت إليهـا، باسـتـثنـاء الطبيب Joaquim Cortes Y Bayonna، وبعـده الطبيب Berlinguer اللذين كانا يقدمان خدماتهما الطبية لبعض الشخصيات المخزنية. وقد ساهمت أحداث مليلية سنة 1894 في ازدياد نفور وتحفظ المخزن من كل تعاون مع إسبانيا، مهما كان نوع هذا التعاون.

بعد هذا تختتم الباحثة هذه الفقرة الخاصة بالبعثات العسكرية الأجنبية بالمغرب، فتحدثت عن محاولة السلطان المولى عبد الحفيظ، الاستعانة ببعض الضباط الأتراك، للإشراف على تكوين بعض فرق الجيش المغربي. وقبل تناول هذا الجانب، تقول بأنه ما كادت تمضي بعض الشهور على استقرار أفراد البعثة العسكرية الفرنسية بالبلاد، حتى تيقن السلطان المولى الحسن من الأهداف الحقيقية الموكولة إليهم من قبل حكومتهم، كما استكثر المبالغ المالية التي كانوا يتقاضونها شهريا من المخزن، مقارنة بالأعداد القليلة من الجنود الذين كانوا يكونونهم، سواء في بداية عملهم بمدينة وجدة، أو فيما بعد في المدن الأخرى، كالرباط وسلا وطنجة ومراكش وفاس... وتضيف الأستاذة بأن وفق أبريل سنة 1904، ثم احتلال مدنية وجدة والشاوية سنة 1907، قد أطلقا العنان للأطماع الفرنسية بالمغرب وفسحا لها المجال واسعا لتنفرد وحدها بدور المحاور والمستشار العسكري للمخزن. وهكذا وابتداء من سنة 1910 حيث تم تنصيب الرائد Mangin قائدا للشرطة المغربية بمدينة طنجة، أضحت أمور الجيش المغربي بيد الفرنسيين بكيفية رسمية وعلانية.

وأما فيما يتعلق بمسألة مجيئ العسكريين الأتراك إلى المغرب، وكان عددهم لا يتعدى العشرة، فقد حرص المخزن على إخفاء الأمر، بغية تفادي تأنيب ممثلي الدول الأوربية بطنجة. إلا أن هذه الاحتياطات لم تنفع في شيء، حيث ما كاد هؤلاء التقنيون العسكريون يشرعون في مزاولة أعمالهم بمدينة فاس وخارجها، حتى تعرض السلطان المولى عبد الحفيظ إلى ضغوط قوية من قبل السفارة الفرنسية بطنجة لطرد هؤلاء الأتراك والالتزام بنبذ كل اتصال أو تعاون مع الدولة العثمانية. وتشير هنا الباحثة إلى المناخ السياسي والفكري السائد وقتئذ بمدينة فاس، حيث كان الناس أشد حماسة وأكثر رضى بكل تقارب وتعاون مع بلد إسلامي شقيق، من شأنه أن يبعد شبح الوقوع في شباك فرنسا ويساهم في إفشال المخططات الاستعمارية.

والحقيقة أن حرص المخزن الشديد على إخفاء اتصالاته وعدم قدرته على التصرف بكل حرية واستقلالية في شؤونه. وهذا يعني، كما سبق أن ألمحنا إلى ذلك، أن البلاد دخلت ومنذ مدة، مرحلة تاريخية جديدة، تختلف اختلافا بينا عما سبقها، داخليا وخارجيا.

وأما الفصل الخامس والأخير (ص 395 ـ 460)، فقد جاء تحت عنوان : "**الجيش وأحداث سنتي** 1911 ـ 1912"، وخصصته الباحثة أولا للحديث عن تطور أعمال ومهام البعثة العسكرية الفرنسية بالمغرب، منذ حلولها بالبلاد سنة 1877 إلى وفاة الوزير الصدر أحمد بن موسى في شهر مايو من سنة 1900، مشيرة إلى الدور السلبي الذي طبع أعمالها، مما أدى إلى هدم الكيان المخزني تدريجيا، وخلق شتى المشاكل والقلاقل للبلاد. نتيجة للعمل المنهجي المخطط لرؤساء هذه البعثة، ونظرا لما كانوا ينفذونه بناء على تعليمات وبرامج زودوا بها مسبقا وباستمرار، نجحت فعلا البعثة، في آخر المطاف، في الوصول إلى ما كانت ترمي إليه من أهداف ونتائج، وذلك باستحواذها على شؤون الجيش المغربي، في العقد الأول من القرن XX. بعد ذلك، تطرقت الأستاذة سيمو إلى زيارة الأمبراطور الألماني غليوم II لمدينة طنجة في شهر مارس من سنة 1905، ومؤتمر الخزيرات سنة 1906، وأحداث وجدة والدار البيضاء سنة 1907، وقيام الثورة الحفيظية بمدينة مراكش ومواجهة هذا الأخير مع أخيه السلطان المولى عبد العزيز. وبما أن الضباط الفرنسيين قد لعبوا دورا كبيرا في القضاء على فتنة الروكي بو حمارة الذي تم أسره في 22 غشت 1909، فقد كلفهم السلطان الجديد بمهام الإشراف على الجيش المغربي، وإعادة تنظيمه وتولي أموره بكيفية رسمية ومباشرة. وأوردت الأستاذة في هذا الصدد، النص الفرنسي المقترح من أجل "تنظيم القوات الشريفة"، مستعرضة فصوله ومواده (ص 424 ـ 428)، وختمت هذه الفقرة بالحديث عن ثورة گيش الشراردة بمدينة فاس، بسبب الترتيبات العسكرية الجديدة التي فرضت على رجاله وغيرهم من أفراد الجيش والعسكر.

هذه هي الخطوط العريضة والمحاور الأساسية التي نسجت منها مضامين هذا الكتاب، أحداثا ووثائق وشخوصا. قراءة استمتعنا بها ووقفت عند أفكارها وحثتنا على

التأمل في مواضع كثيرة. وكان لا بد لكل هذا أن يثير لدينا أسئلة ويدفعنا إلى الملاحظة في الشكل والمنهج، كما كان ذلك في الموضوع أيضا. ومن هنا، ننتقل إلى فقرتنا الثالثة والأخيرة وهي :

ثالثا : ملاحظات شكلية ومنهجية وموضوعية

أ ـ البيبليوغرافيا

1 ـ أثبتت الباحثة فهرس الوثائق والمصادر، ابتداء من ص 481، وكتبت الفدرتين الأولتين عن هذا النحو :

I ـ المصادر المخطوطة

1 ـ الوثائق : ولكن يظل القارئ ينتظر ورود أرقام 2 و 3 ... إلى آخر الفقرة، فلا يظفر بشيء من هذا القبيل. ثم في ص 491، ورد نفس العنوان الكبير السابق، مصحوبا بحروف خ. س. ر، وأعطته الباحثة رقم اثنين الروماني، ثم نجدها تعطي نفس الرقم، II للفقرة الموالية سمتها المصادر المطبوعة (ص 493).

2 ـ ورد كذلك في باب البيبليوغرافيا ذكر عناوين وأسماء الكنانيش المعتمدة في البحث. ومعلوم أن هذه العناوين من وضع السيد عمر عمور الموظف بالخزانة الحسنية، وضمنها "فهرس الكنانيش" الذي كان قد أعده وصدر مرقونا سنة 1983. وكان على الباحثة، رعيا للأمانة العلمية، أن تنبه القارئ إلى ذلك.

3 ـ وجاءت أغلبية المراجع في الفهرس، خالية من الإشارة إلى دار النشر، ومكان وتاريخ النشر. وكما وضعت عناوين المخطوطات العربية بدون إرفاقها بحروف التصنيف المعهودة. ورتبت هذه المصادر المطبوعة حسب الأبجدية الفرنسية، فتتابع سردها على هذا النحو، قديمها وحديثها، عربية كانت أم أجنبية، بينما كان من الممكن ترتيبها على شكل يضمن في نفس الوقت، التجانس والتتابع الزمني والتصنيف المتعارف عليه في الأبحاث الأكاديمية.

4 ـ ذكرت الأستاذة مخطوط : "الرسالة في بعض أهل الباسبور الحثالة"، نسبته إلى مؤلف سمته العربي بن علي. فلفظة "بعض" الواردة في العنوان زائدة (انظر

المنوني، المصادر...، ج 2، مادة 1047، ص 138)، ثم إن اسم المؤلف الحقيقي هو : المشرفي، العربي بن عبد القادر بن علي (ت 1313/ 1895) (ص 491).

5 ـ في سياق الحديث عن الدعاة الأوائل للإصلاح في البلاد العربية الإسلامية، ورد ذكر اسم المفكر المصري الشهير، الجبرتي (عبد الرحمان بن حسن إبراهيم، (ت. 1822/1237)، فرسمت اسمه بالفرنسية Gabarti عوض Al-Jabarti . ثم إنها تورد كتاب هذا المؤلف، "عجائب الآثار، في التراجم والأخبار"، وترجمته على النحو الآتي:

"Les Miracles des Faits dans les Transmissions des Nouvelles"
Première Edition 1958.

فلا نعتقد أن الباحثة وفقت في هذه الترجمة، وكان عليها أن تترجم عنوانه على النحو الآتي

"Les Merveilles des oeuvres, dans les Biographies et les Nouvelles".

ثم إن صاحب "المصادر العربية لتاريخ المغرب"، ج 2، مادة 749، ص 42، يشير بأن هذا المؤلف قد طبع أول مرة سنة 1880/1297.

6 ـ أثبتت الأستاذة سيمو كتاب : "التنبيه المعرب عما عليه ـ الآن ـ حال المغرب"، في قائمة المصادر، ونسبته للطيب بن اليمني بوعشرين، وزير سيدي محمد بن عبد الرحمان (1859 ـ 1873)، بينما هذا المؤلف لأحد أبنائه وهو الكاتب في البلاط السلطاني العزيزي، الحسن بن الطيب بوعشرين (ص 495).

7 ـ في الهامش رقم 2 من ص 46، أحالت الباحثة على مقال للأستاذ محمد المنوني، كان قد صدر في مجلة "المجمع العلمي العراقي"، عدد 29، سنة 1978، ولكنها رسمت بالفرنسية : "المجتمع العلمي العراقي"، والفرق بين اللفظتين بين وواضح.

8 ـ ثم ذكرت الأستاذة كذلك كتاب :

"الابتسام عن دولة مولانا عبد الرحمن بن هشام"، وقالت إنه من تأليف : إدريس أبي العلاء (ص 492)، بينما مؤلفه مجهول، وينسبه البعض إلى أبي العلاء إدريس الجعايدي، الكاتب في بلاط المولى عبد الرحمن بن هشام (انظر المنوني، "المصادر..."، ج 2، مادة 663، ص 16.

9 - ورد في ص 69، الهامش 2، الرمز EW ولم أفهم ماذا يعني وعلى ما يدل.

10 - ورد في ص 79، الهامش 4، ذكر شخصية سمتها الباحثة محمد بن القائد، وهي تتحدث عن عواقب حرب إسلي سنة 1844. ترى من هو هذا الرجل؟

11 - وفي ص 90، الهامش 1، تحيل على "تاريخ تطوان"، ج 4، وهي تتحدث عن سفارة الباشا عبد القادر أشعاش إلى فرنسا سنة 1845، بينما هذا الجزء أفرده صاحبه للحديث عن حرب تطوان.

ب - ملاحظات شكلية وأخطاء مطبعية

- اختارت الباحثة صورة معبرة وحلت بها غلاف كتابها، شرحت مشهدها للقارئ في العبارات الآتية : "صورة الغلاف، الرائد بوركها ردت يشرح للسلطان ولوزير الحرب كيفية استعمال المدفع، في 10 يناير 1903".

وإننا لا نعتقد أن الأستاذة قد وفقت في تفسيرها هذا وذلك للأسباب الآتية :

1 - في التاريخ المذكور، كانت مهام الرائد بوركهاردت، بصفته رئيسا للبعثة العسكرية الفرنسية بالمغرب، قد انتهت منذ شهر سبتمبر من سنة 1902، وكان الليوتنان كولونيل Royer de Saint-Julien قد عوضه ابتداء من شهر نونبر من سنة 1902.

2 - كان ممنوعا منعا كليا على جميع رؤساء البعثة العسكرية الفرنسية بالمغرب، ما بين 1877 و 1912، ارتداء اللباس المغربي التقليدي، باستثناء القبطان Jules Erckmann الذي كان يرتدي الزي المغربي، ولكن كان تصرفه هذا من جملة مآخذ السفير الفرنسي بالمغرب وقتئذ Ordéga الذي كان وراء إقالته آخر المطاف من منصبه.

3 - وردت نفس هذه الصورة في : «أعلام المغرب العربي»، ج 4، ص 328 للأستاذ عبد الوهاب بنمنصور الذي سمى الضابط الذي يرى وهو يفسر للسلطان المولى عبد العزيز ووزير الحرب المهدي المنبهي، طريقة استخدام المدفع، عبد الرحمان بن سديرة، ضابط الصف الجزائري الأصل والصواب، في نظرنا، مع ما ذهب إليه الأستاذ بنمنصور.

كتبت الباحثة بالفرنسية اسم المفكر المصري الشهير رفاعه الطهطاوي على هذا النحـو :Rifaï، بيـد أن الصــواب هو أن يكتب :Rifa't، لأن رسم الاسم والنطق به يغيران تماما المسمى (ص 39).

- أثناء الحديث عن المذهب الوهابي وبداية تسربه إلى المغرب، استعملت الباحثة لفظة "festival" ترجمة لكلمة "موسم"، أي اللقاءات السنوية التي كانت تنظم بأضرحة الصلحاء والأولياء. ثم في نفس السياق، استعملت كلمة "Pauvres"، عوض "humbles" مثلا أو "les gens du peuple" للحديث عن هذه الفئات الشعبية العريضة من المجتمع المغربي والحريصة على حضور مثل هذه المناسبات الدينية (ص 53).

- كتبت الباحثة اسم عامل وجدة، أثناء أحداث تلمسان، حين قرر السلطان المولى عبد الرحمن بن هشام الاستجابة إلى نداء أهل مدينة تلمسان، "إدريس بن حمان الجراري"، على الشكل الآتي : "Abu al-ala Idriss Ibn Hammad al Jayarra ti" (ص 67).

- وجاء في الهامش رقم 2، من ص 65، أن أحد الأميرين اللذين وجههما أبوهما السلطان المولى عبد الرحمن بن هشام إلى الحج في شهر غشت من سنة 1849. كان يدعى ابن سليمان، بينما الأمر يتعلق بمولاي سليمان.

كما سمت الباحثة الوزير محمد بن إدريس، ابن عبد الله، ولا شك أنها تقصد أبا عبد الله (ص67).

- وفي ص 71، أوردت الباحثة رسالة للسلطان المولى عبد الرحمن بن هشام موجهة إلى عامل تطوان محمد أشعاش وسمت الشخص الوارد ذكره في الرسالة الحاج الطيب، بينما يتعلق الأمر بالتاجر الحاج الطالب بن جلون الفاسي.

- وفي نفس الصفحة، في الهامش رقم 2، ورد ذكر "عين مهدي"، مقر زاوية الشيخ أحمد التجاني بالجزائر، بينما الصواب هو "عين ماضي".

- أخطاء مطبعية في ص 117 : Hamine عوض حميان، أولاد جامع عوض Oulad، أولاد عامر Ould Hamer...

جـ ـ الملاحظات المنهجية والموضوعية :

ـ أحالت الباحثة، في الهامش رقم 2 من ص. 40، على مرجع للدلالة على ما كانت تعرضه حول "أهم منظري التيار التحديثي"، وتقول بأن الوثيقة المستشهد بها، توجد عند عبد الجليل في "بحوث ووثائق" وإذا لم يكن المرء على بينة من الأمر، بالباحث التونسي عبد الجليل التميمي. ثم كان من الضروري الإشارة إلي عدد المجلة وسنة الصدور والصفحة المحال عليها.

ـ في صفحة 55، ذكرت الباحثة شخصا سمته "قائد البحرية التجارية والعسكرية"، في سنة 1851، بدون إثبات المصدر الذي استقت منه هذه التسمية المزدوجة. ثم في التاريخ المذكور، هل كان للمغرب بحرية تجارية وعسكرية حتى يؤدي الأمر إلى تعيين مسؤول عنها؟

ـ في نفس الصفحة السابقة، وفي الهامش رقم 1، أحالت الأستاذة القارئ على "إتحاف أعلام الناس..."، ج. 1، ص. 102، ولا أثر للموضوع الذي أحالت عليه في المرجع المذكور.

ـ ونفس الملاحظة تنطبق على ما جاء في الهامش رقم 2 ص. 56، حيث استشهدت الباحثة برسالة سلطانية، قالت عنها بأنها واردة في "إتحاف أعلام الناس..."، ج. 2، ص. 54، ولا وجود لها بهذا المرجع بل هي في ج. 5، ص. 154 ـ 155.

ـ في ص. 55، الهامش رقم 2، شبهت الباحثة دور بعض أفراد النخبة المخزنية في العقود الأولى من القرن الماضي، بالدور الذي اضطلع به فلاسفة الأنوار بأوربا في القرن XVIII. وفي نظرنا، ليست هذه المقارنة في محلها، لا من حيث السياق التاريخ ولا من حيث النسق الحضاري.

ـ في ص. 67، الهامش رقم 4، تشير الباحثة إلى ما سمته "Les tribus Had-dar" والتي التزمت بتغطية جميع النفقات المرتقبة، في حالة قبول السلطان المولى عبد الرحمان بن هشام، بيعة أهل تلمسان. وتحيل على "إتحاف اعلام الناس..."، ج. 2، ص. 25، بينما لا وجود لذكر هذه القبيلة في هذا المرجع.

هذا، وقد ورد في "الاستقصا..." للناصري، ج. 9، ص. 41، ما يلي : "ورجعت الحرب بين الحضر من أهلها (أي مدينة تلمسان) والكرغلية جذعة وهاجت الفتن بين قبائل العرب الذين هنالك واختلط الحابل بالنابل...".

- وفي ص. 69، الهامش 4، قالت الأستاذة إن الأمير عبد القادر بن محيي الدين الجزائري أصله من الريف ولا ندري مصدرها في هذا القول.

- في سياق الحديث عن مسألة جلب العدة من الخارج سنة 1884، كتبت الأستاذة ما يلي :

"وفي السنة الموالية (1885)، تسلم المخزن مدفعي الهون والذخيرة وبعض لوازم الأسلحة، بمدينة طنجة، بحضور وزير الخارجية الجديد، العربي الطريس" (ص. 180).

إن الأمر يتعلق بمحمد بن العربي الطريس، النائب السلطاني بطنجة، بعد وفاة محمد بركاش سنة 1886 وليس بأبيه العربي. ثم في التاريخ المذكور، كان ينوب عن بركاش أثناء فترات تغيبه.

- وفي ص. 182 التبس الأمر على الباحثة، بحيث تحدثت عن النائب محمد بركاش وكأنه المكلف من قبل السلطان لمفاوضة كروب الألماني سنة 1884، في شأن اقتناء السلاح، بينما ما هو معروف هو أن ابنه الحاج محمد بركاش هو الذي كان مكلفا بهذه الأمور.

- في ص. 111، ورد ذكر "مشرع الرمل"، أثناء التأريخ لفرقة عبيد البخاري، وقالت الأستاذة بأنه يوجد قرب مكناس، بينما الكتابة الصحيحة لهذا المكان هي "مشرع الرملة"، وموقعه بين العرائش والمعمورة، قرب وادي تيفلت، لا قرب مدينة مكناس.

- في سياق الحديث عن تاريخ تسرب الأفكار الوهابية إلى المغرب وملابساته، في مطلع القرن XIX، ورد ذكر بعض العلماء المغاربة وولكن الأمر قد اشتبه على الباحثة. فهي تكتب البناني بالفرنسية AL-BANANI ، أحمد بن عبد السلام سبني SABANI، بينما يتعلق الأمر هنا بالعالم بناني (المدعو البلح)، أحمد بن محمد الفاسي، المتوفى سنة 1818/1234، والذي أفصح عن موقفه من الحركة الوهابية في

مؤلفه : "الصواعق والدواهي الواردة على المبتدع الوهبي، المشتغل بالمناكر والمناهي". ورد ذلك في المتن، وأما في الهامش رقم 1 من نفس الصفحة، فقد كتبت الباحثة هذه المرة البناني حمدن والذي تقول عنه بأنه كان ضمن وفد الحجيج لسنة 1803، وتورد عنوان الكتاب المشار إليه أعلاه، ولكن بدون الإشارة إلى مكان طبع الكتاب وتاريخ صدوره، ولا رقم تصنيفه ولا الصفحة التي استقت منها المعلومات الواردة في شأنه.

ومهما يكن الأمر، فإن ما أوردته الباحثة في هذه الصفحة عن هذا العالم، هو وارد بتمامه عند المنوني في "المصادر..."، ج. 2، مادة 821، ص. 66 ـ 67.

ـ بعد هذا، تذكر الباحثة في صفحة 47، مقالا تحت عنوان :

"بعض المواقف المغربية من المستحدثات التقنية الغربية في القرن التاسع عشر"

لصاحبه عبد الرحمان المودن، والصادر سنة 1986 ضمن أعمال ندوة :

"الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن XIX، ناسبة إياه إلى الأستاذ محمد المنصور.

وفي نفس الصفحة، تذكر "تاريخ..." الضعيف الرباطي ولكن بدون الإشارة إلى الصفحة المحال عليها.

ـ وجاء في الهامش رقم 2، من ص. 47، ذكر مؤلف للزياني، سمته الباحثة : "الرحلة الربانية والروضة السليمانية"

وفي علمنا، لا يوجد كتاب للمؤرخ المذكور يحمل هذا العنوان، اللهم إذا كان الأمر يتعلق بأحد كتبه، تحت عنوان :

"الروضة السليمانية في ملوك الدولة الإسماعيلية ومن تقدمها من الدول الإسلامية"

ـ وفي نفس الصفحة، أحالت الباحثة في الهامش رقم 3، إلى "الجيش العرمرم..." لأكنسوس، وذكرت أنه مصنف بالخزانة العامة، تحت حروف AF، والحقيقة أن هذه الحروف لا وجود لها في تصنيف المخطوطات بهذه الخزانة، ثم إنها تشير إلى الصفحة ولكن لا تقول أي جزء تقصد، ما دام مؤلف أكنسوس المذكور يحتوي على سفرين.

ـ وتذكر الباحثة عدة مرات عبارة "الفكر الإصلاحي المغربي"، في سياق تناولها للمذهب الوهابي والحقيقة أن هذه الحركة لا يمكن أن تمثل اتجاها إصلاحيا على الإطلاق، بل كل ما في الأمر، أن النقاشات والمجادلات في أوساط العلماء حول هذه المسألة، اكتسب صبغة دينية لا غير. ثم تضيف في ص. 51 بأن شخصيات بارزة في الجهاز المخزني والأوساط العلمية، وفي مقدمتهم السلطان المولى سليمان نفسه، قد تبنوا الأفكار الوهابية وكونوا النواة الأولى للحزب الإصلاحي بالمغرب. وتذكر اسم عالم سلفي في العبارات الآتية :

"أبو عبد الله محمد بن المدني بن علي بن عبد الله".

وإذا لم يكن القارئ من ذوي التخصص، فقد يصعب عليه كثيرا الاهتداء إلى أن الشخص المقصود هو :

"كنون الكبير، محمد بن المدني بن علي، ت. 1885/1302"

(انظر المنوني، المصادر...، ج. 2، مادة 1042، ص. 137)

ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد، حيث تقول الأستاذة سيمو بأن جميع السلاطين الذين تعاقبوا على الحكم حتى سنة 1912، بعد السلطان المولى سليمان، قد ظلوا أوفياء للمذهب الوهابي وهذا استنتاج بعيد كل البعد عن الحقيقة. ثم إن الأمثلة التي تصوغها للاستشهاد بها، هي في الحقيقة نماذج من الإرشاد والوعظ الديني، دأب السلاطين على توجيهها إلى رعاياهم، في شتى المناسبات وكلما دعت الضرورة إلى ذلك، (ص. 55).

ـ سياق الحديث عن الدعاة الأوائل للإصلاح بالمغرب، بعد نكسة وقعة إسلي سنة 1844، وقع التباس للباحثة حول أفراد آل بن إدريس. فليس الشاعر الوزير محمد بن إدريس العمراوي (ت. 1847/1264)، هو الذي أرسل سفيرا إلى فرنسا "خمس عشرة سنة بعد سفارة عبد القادر أشعاش"، وليس كذلك شخص آخر يحمل نفس الاسم (homonyme) هو الذي قام بهذه السفارة، بل إن ابن الأول، إدريس بن محمد العمراوي (ت. 1878/1296) هو الذي قام بهذه المهمة لدى نابليون III سنة 1859/1276، وألف كتابا عن رحلته سماه :

"تحفة الملك العزيز بمملكة باريز" (انظر "إتحاف أعلام الناس..."، ج. 4، ص. 194 ـ 238 و "الإعلام بمن حل من الأعلام..."، ج، 6، ص. 278 ـ 288).

ـ بعد هذا، تورد الباحثة في صفحة 92 وما بعدها أبياتا من نظم الشاعر الوزير محمد بن إدريس المذكور، ولكنها لا تذكر المصدر الذي استخرجت منه هذه الأبيات الشعرية وهل ترجمتها إلى الفرنسية هي من صنعها أو من صنع غيرها.

ـ في سياق الحديث عن "جيش النظام"، في عهد المولى عبد الرحمان بن هشام، تحدثت الباحثة عن مسألة التوظيف، ويفهم القارئ مما جاء في صفحة 130 وما بعدها من ترتيبات وتدابير، بأنها قد اتخذت فعلا وطبقت، بينما يتعلق الأمر ببعض الأفكار والآراء أوردها الناصري في "الاستقصا..."، ج. 9، ص. 103 وما بعدها، اقتبسها هذا الأخير من كتاب "مصباح الساري..." ثم تضيف قائلة :

"من أجل تكوين هذه الفرقة (الخيالة)، وتوفير حاجياته (السلطان المولى عبد الرحمان)، كان على كل قبيلة أن تضع رهن إشارة المخزن حوالي 1000 فارس".

وسواء تعلق الأمر بالنقطة الأولى أو الثانية، فلا ذكر للمصدر أو المرجع الذي تستند إليه الباحثة فيما تكتب.

ـ وفي صفحات 294 و 295، أشارت الباحثة إلي مجهودات المولى الحسن، في مجال تحصين وتسليح البلاد وأوردت أسماء شخصيات مخزنية وعسكرية، وهم الكاتب في البلاط السلطاني مولاي أحمد بن العربي البلغيثي وعبد الرحمان بن أحمد البوكيلي والمهندس الطالب أحمد الشادلي البخاري، والطالب المختار الرغاي البخاري، وقالت إنهم يكونون "مجلسا خاصا" إلى جانب السلطان، يستشيرهم في أمر تحصينات البلاد، بدون ذكر للمصدر الذي استقت منه هذه المعلومات. صحيح أن السلطان كان يعهد، من حين لآخر، إلى بعض الأشخاص من حاشيته، بمهام تفقد الأبراج والتحصينات وغيرها. ومهما يكن الأمر، فإن هؤلاء الأفراد الأربعة، قد ورد ذكرهم في رسالة وجهها السلطان المولى الحسن إلى الباشا محمد ولد أب محمد الشرگي، بتاريخ 3 ربيع الثاني 1300 (انظر المنوني، مظاهر، ج. 1، ص. 103 ـ 104).

من جهة أخرى، استعملت الباحثة لفظة الإصلاح في صيغة الجمع، مما يوحي للقارئ بأن الفترة المدروسة، قد شهدت عددا من المبادرات الإصلاحية. والحقيقة أن مصطلح الإصلاح نفسه، يطرح إشكالا عاما، إذا أريد منه الدلالة على ما طرأ على قطاع الجيش والعسكر من مستجدات، خلال القرن الماضي. فالكلمة لا تترجم ولا تعبر بكل أمانة ودقة، عما اتخذ من إجراءات وتدابير لتحسين قدرة الجيش القتالية أو ظروف عيش وعمل رجاله. فكل ما في الأمر أن المخزن، اتخذ مجموعة من الترتيبات التقنية والعملية، على الأقل في الفترة المتراوحة ما بين 1844 وسنة 1894، من أجل أن يوفر له أداة فاعلة لتعزيز مركزه، وبسط كلمته وردع كل انتفاضة تهدد سلطته وسلطة ممثليه في مختلف جهات البلاد، وأما لفظة إصلاح، فإنها تختزل شحنة من المعاني والدلالات النفسية والثقافية والاجتماعية والسياسية، ولا نظن أن جميع هذه المقدمات والمتطلبات، أو على الأقل البعض منها، كان حاضرا في أذهان النخبة الحاكمة والمثقفة، أو على مستوى باقي فئات المجتمع المغربي الأخرى. ثم إن الحركة كجهاز لتدبير وتسيير شؤون البلاد وإبراز مظاهر عظمة وقوة وحضور الدولة، وتجديد أواصر وروابط التعلق بين السلطان ورعيته، لم تعرف بدورها، تحولات جوهرية، في طبيعة تكوينها، ولا في طريقة عيش وتنقل ومحاربة رجالها، اللهم ما طرأ عليها من حيث أعداد أفرادها وكثرة ونوعية الأسلحة النارية التي كانت تسخرها في عملياتها القتالية.

ومهما يكن الأمر، فقد غاب عن الباحثة التعرض إلى هذه الظاهرة، كما غاب عنها الحديث عن التعديلات والتغيرات التي قد تكون حدثت في مجال ألبسة وبدل أفراد الجيش والعسكر، وأجورهم وتموينهم وطريقة قتالهم، وتطور أعدادهم ونسبة الرماة والمدفعيين بالنظر إلى أعداد الفرسان. ونفس الملاحظة تنطبق على مسألة أطر هذا الجهاز ومستواهم الثقافي وأصولهم الاجتماعية ومكانتهم ووزنهم في الجهاز المخزني وكذلك في المجتمع، بل أكثر من ذلك أنه غاب عنها مشاهير هذه الأطر، مثل القائد الجيلاني بن العواد البخاري، والحاج عزوز بن الفتوح ومولاي أحمد بن عبد الله الصويري، قائد المدفعية في العهدين الحسني والعزيزي، والقائد محمد منو السوسي، والقائد الحاج علي البوعمراني والقائد المحجوب المطاعي، والقائد مبارك البشير بن السناح، والقائد الناجم بن مبارك الأخصاصي الشرادي...

وفي نظرنا، يمكن أن نذهب إلى القول، على ضوء ما تسمح باستنتاجه الوثائق المغربية، بأن جهاز الجيش والعسكر، يمكن إجماله في ظاهرة الحركة لأنها، في آخر المطاف، تكون الإطار الوحيد لرصد وتتبع تحرك وتصرف ومردودية رجاله، سواء تعلق الأمر بأفراد الگيش أو العسكر المنظم أو بحراك وعسكر القبائل.

ولهذا نرى أن الحركة قد كونت الوسيلة الوحيدة بيد المخزن، في القرن XIX، لفرض وجوده وهيبة رجاله، وإسماع كلمته، وإطفاء الحرائق التي كانت تشتعل هنا وهناك، بين الفينة والأخرى، لأسباب عديدة ومتشعبة، وبالتالي للسيطرة على الوضع الداخلي للبلاد. ونعتقد أن هذا السهو، ولا أقول الإهمال، من قبل الباحثة، راجع بالأساس إلى أن الحظ أو الوقت لم يسعفها لاستغلال هذه الكميات الهائلة من الوثائق المغربية والتي، حتى وإن كانت لا تشفي الغليل أحيانا، لساعدتنا على الاقتراب من أجوبة مقنعة وصائبة على تساؤلاتنا، فإنها لا محالة، تمكننا من الاهتداء إلى طرح الإشكاليات الملائمة والأسئلة المناسبة والتي من شأنها إنارة الطريق ونفض الغبار على ماض مازال الغموض يكتنف بعض جوانبه، وفي مقدمتها مؤسسة الجيش المغربي في القرن الماضي.

وفي ختام هذه القراءة، أود أن أقول إن ملاحظاتي هاته لا تنقص من الموضوع ولا تخل به، فهو عمل جهد وكل جهد مشكور، خصوصا إذا كان بعد معاناة وتأمل، إنه عمل رحلة في التاريخ وفي الأحداث وكذا في مواطن معلومات هذه الأحداث ومخزونات وثائقها، وما عد عيب إلا كان تماما والله الموفق السلام.

* * *

«الصراع بين القديم والجديد» والمشروع النقدي في الأدب العربي

حميد لحميداني*

يحاول هذا البحث الموجز أن ينفذ إلى خصائص الممارسة النقدية في عمل موسوعي من هذا الحجم، خاصة وأنه عمل يتناول قضية كبرى هي قضية الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي.

يجد البحث أن دراسة الدكتور محمد الكتاني** هي مشروع نقدي يقوم على أسس فلسفية شديدة المرونة في التعامل مع الظاهرة الأدبية باعتبارها ظاهرة انسانية.

يتابع البحث هذه الدراسة في مقدماتها ومداخلها، وطريقة تحليل ظاهرةالصراع الأدبي والنقدي، والاستنتاجات التي توصلت إليها ثم البدائل النظرية التي قدمتها في مجال النقد. ويخلص إلى ملاحظة أن هذا العمل هو حقا بمثابة **دائرة معارف** نقدية وأدبية لمرحلة العصر الحديث في تاريخ الأدب العربي لا غنى لأي باحث عنها إذا هو أراد استيعابها.

وتجدر الإشارة إلى أن تحليل النصوص النقدية متميز عن طرائق تحليل النصوص الإبداعية، لذلك تتساءل هذه الدراسة، عن أهداف الناقد، وهي عادة ما تكون مرتبطة بالمنهج الذي اختاره، وعن نوعية المتن المدروس ومدى محدوديته أو اتساعه، وعن الممارسة النقدية وطرائق التحليل المباشر. ثم عن النتائج المحصل عليها، مع الإشارة إلى فعالية التحليل وأخيرا عن الإضافات المقدمة في الدراسة بالقياس إلى الدراسات السابقة في الموضوع.

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

(**) أستاذ جامعي، قيدوم كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان.
والدراسة المشار إليها هي «الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث».

ونحيل هنا القارئ إلى كتابنا «سحر الموضوع» فقد فصلنا فيه جميع الخطوات التي ينبغي اتباعها في تحليل النصوص النقدية.

يعتبر كتاب الصراع بين القديم والجديد(*)، انجازا علميا نقديا متميزا بين الدراسات المهتمة بالقضايا الأدبية، وبتاريخ الأدب، وتأتي أهميته الخاصة من كونه لم يتبع ذلك التقليد المعروف في الكتابة عن الظواهر الأدبية الذي يعتمد على مراكمة النصوص، والوقائع التاريخية دون وضع خطة شاملة تنتظم مجموع العمل. فقد خضعت الأطروحة لمنهجية علمية صارمة في التأليف تبدأ من تحديد الأهداف ووضع الفرضية وحصر المنهج، وتنتقل في النهاية إلى الاستنتاجات، وتقديم البدائل الممكنة في ضوء تصور مسند بالبناء الفلسفي الواضح. هكذا تأطر البحث في مدخله المنهجي بالتحديدات التالية :

1 – الأهداف : فهدف البحث كان هو :

- وضع الصراع بين القديم والجديد في إطاره الديني والقومي، والاجتماعي، والحضاري منذ عهد الانبعاث إلى فترة التأليف.
- إظهار إسهام الأدب في تشخيص الواقع الفكري والاجتماعي العربي.
- ثم تحديد العوامل الفعّالة (اجتماعية وحضارية) الكامنة وراء تطور الأدب العربي (ج 1، ص : 6).

وبموازاة مع تحديد الأهداف هناك إلحاح على الاهتمام بالجانب الإديولوجي ودوره الأساسي في تفسير الظاهرة الأدبية بدل الاعتماد على الأذواق والنزوات في هذا التفسير، بمعنى أنه جعل الظاهرة الأدبية ظاهرة إنسانية تخضع للشروط الاجتماعية والحضارية التي وجدت فيها :

«... الجديد الذي حاولنا إبرازه في عرض هذا البحث هو إعادة تركيب الواقع الأدبي من عناصره المبعثرة هنا وهناك بحيث تساق الظواهر الأدبية والتيارات الفكرية في ارتباط عضوي بعواملها الاجتماعية ومناخها الاديولوجي (...) لقد أبعدنا من تفكيرنا، منذ البداية، أن تكون ظاهرة الصراع الأدبي نزوة من نزوات الذوق والمزاج..» (ج : 1 ص 6-7).

(*) نعتمد الطبعة الأولى، دار الثقافة 1982.

2 - **المؤهلات** : بين الباحث أن القيام بمهمة البحث في موضوع الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي يتطلب :

- الاحتياط في الحكم
- سعة الاطلاع
- عدم الانخداع بالآراء الشائعة
- متابعة الدوريات والمجلات
- التواضع في البحث

3 - **المنهج** : ترتكز الحاجة إلى المنهج الفعال في دراسة الباحث على مسألة التمييز بين مفهومي الأثر الأدبي والحدث الأدبي. مع العلم أنه لا ينبغي النظر إلى انهما منفصلان في الظاهرة الأدبية بل هما وحدة لا تتجزأ، ومع ذلك يقتضي التمييز المنهجي بينهما استخدام منهج مزدوج :

فالأثر الأدبي عمل **فردي** وهو لذلك يفترض **تفاعلا** تجاوبيا أي **تذوقا**، مما يستدعي استخدام **منهج فني**.

أما الحدث الأدبي، فهو عمل **جماعي** يفترض **تحليلا**، أي دراسة عقلانية مما يستدعي استخدام **المنهج التحليلي** (التاريخ - علم الاجتماع - الاثنوغرافيا) (ج 1 ص 14 <- 17).

4 - **فرضية البحث**. ويصوغها الباحث كالتالي :

«الفرضية التي نوجه البحث في ضوئها هي أن الوعي الاديولوجي هو الذي وجه حياة الأدب العربي خلال المرحلة التي نبحثها كما وجه حياة السياسة والأخلاق والفكر عامة. وتعدد أنماط الوعي كان يعكس بذاته تعدد مستويات التفكير والتصور لما يجب أن تكون عليه الحياة الفكرية والفنية للمجتمع العربي وهو يبحث عن ذاته».(ج 1، ص 19).

الأدب إذن في ضوء هذه الحقيقة ليس انعكاسا مباشرا للواقع الاجتماعي والسياسي ولكنه مندمج فيه، وعليه ففهمه لا يتم بالمقارنة الآلية بينه وبين الواقع، ولكن بوضعه في سياق هذا الواقع بما يتأجج فيه من صراع إديولوجي وفكري.

5 – **مجال البحث** : تتجلى موسوعية الباحث في النهوض بعمل علمي يعالج قضية الصراع بين القديم والجديد في بيئة عربية واسعة الأطراف، وهي بيئة الشام ومصر دون إغفال البيئات العربية الأخرى التي كانت تتجاوب مع القضايا المطروحة، في مصر وسوريا ولبنان وخاصة بيئة العراق. وتأتي أولوية الشام ومصر لأنهما أسبق البيئات العربية إلى معرفة الصراع بين القديم والجديد بسبب سبق اتصالهما بالغرب عن طريق الغزو السياسي والثقافي (ج : 1 ص : 25). ولا يخفى أن اتساع مجال البحث بهذه الصورة يحتاج إلى جهد جبار لتقصي ظاهرة الصراع في بيئات جغرافية شاسعة علما بأن العمل تتبع هذا الموضوع في تفاصيله المعقدة خلال أزيد من نصف قرن (منتصف القرن العشرين) وهي فترة من أخصب المراحل في التجربة الأدبية والنقدية العربية.
6 – **تحديد مظاهر الصراع** : أشرنا إلى أن الباحث فرض على نفسه منهجا صارما يظهر إلى أي حد كان مخلصا للبحث العلمي بما يقتضيه من وضوح وتحديد للأهداف والمقاصد، فضلا عن حصر الموضوع بأكبر قدر من الدقة. وهكذا نجده في المدخل يضعنا أمام جميع مظاهر الصراع بين القديم والجديد، وخاصة ما يتعلق منها بوجوهه الفلسفية والأيديولوجية التي تحكمت في سيرورة النتاج الأدبي : (ج 1 ، ص 29)، من هذه الوجوه :

- الصراع بين الدين والعقل (أي بين الوعي الإسلامي والنزعة الوضعية).
- الصراع بين المثالية والواقعية.
- الصراع بين الليبرالية، والاشتراكية.
- الصراع بين الأصالة والمعاصرة (المحافظة والتجديد).

في هذا الإطار يرى الباحث بأن قضية معالجة الصراع بين القديم والجديد (بحكم خلفيتها الأديولوجية) لا ينبغي أن تدفع المرء إلى الاعتقاد بأنه يمكن أن يصل إلى الحقيقة الكاملة أو أنه سيقول الكلمة الفصل في الموضوع، لأن مجال الإديولوجيات ينأى بطبيعته عن ذلك، أي عن الوصول إلى حقائق مطلقة. وقد سمح له هذا التصور أن يتحرك بمرونة بين جميع الاتجاهات يعرضها في حياد وحيطة، مقارنا بين المواقف والاتجاهات، هاجسه الوصول إلى تحديد أكثر الرؤى صلاحية لتقديم معرفة أفضل بالظاهرة الأدبية في شتى تجلياتها.

تتميز هذه الدراسة أيضا بكثافة المعلومات التي تم الإطلاع عليها لمعرفة الصورة النسبية للصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي، ولذلك نستطيع وصف هذا العمل بأنه يتسم بالموسوعية مع الالتزام في نفس الوقت بالتركيز على قضايا الصراع الجوهرية.

هكذا تم التمهيد للبحث بفصل خاص عن الخلفية السياسية والاجتماعية التي ظهر في تضاعيفها هذا الصراع الأدبي. وقد عودتنا كثير من الكتب التي ألفت حول قضايا الأدب العربي الحديث أو القديم، على وضع مداخل تعرض بعض مظاهر الحياة السياسية، والتاريخية والثقافية بحيث تأتي الدراسة الأدبية فيما بعد وكأنها تامة الإنفصال عن المعلومات المحشوة في تلك المداخل. ومن الانصاف القول أن مجموع دراسة الباحث جاء كوحدة متلاحمة لا تنفصل؛ فهناك فرضية واحدة تمثل الناظم الأساسي لمجموع اقسام هذه الأطروحة، وعمل من هذا القبيل عز نظيره في النقد الأدبي العربي خصوصا في الفترة التي صدر فيها، فقليلا ما ينطلق النقاد في دراساتهم من رؤية شمولية واضحة للظاهرة التي تراد دراستها.

وهكذا جاء التمهيد (= الفصل الثاني في الدراسة) مرتبطا عضويا بباقي أبواب وفصول الدراسة، لأنه قدم الأرضية الدينية والقومية والأديولوجية التي نشأ فيها ومن خلالها الصراع بين القديم والجديد.

نجد مصداقية ذلك في عقد الصلة بين كل مظهر من مظاهر الصراع وخلفيته الفلسفية والفكرية. هكذا كانت النزعة الدينية هي محرك بعض الشعراء الذين انتقدوا الدعوة الليبرالية التي نادت بحرية المرأة وخاصة دعوة قاسم أمين. فحين يقول أحمد محرم : (ج. ص : 101) :

أقاسم لا تقذف بجيشك تبتغي	بقومك والإسلام ما الله عالم
لنا من بناة الأولين بقية	تلوذ بها أعراضنا والمحارم
أسائل نفسي : إذا دلفت تريدها	أأنت من البانين أم أنت هادم
ولولا اللواتي أنت تبكي مصابها	لما قام للأخلاق في مصر قائم

فهو يعبر بشكل مباشر عن صراع بين رؤية تضع نفسها في إطار المحافظة على القيم الأصيلة، ورؤية تريد أن تكون في طليعة المنادين بالتحرر من قيود الماضي.

كما بين الباحث كيف تجسدت النزعة القومية في أشعار تنادي بالوحدة المرتكزة على العامل اللغوي والثقافي كما يقول الشاعر : (ج 1 ص 141) :

كل الربوع ربوع العرب لي وطن   مابين مبتعد منها ومقترب
إن لم تكن وحدة الأنساب جامعة   فإننا جمعتنا وحدة الأدب
للضاد ترجع أنساب مفرقة   فالضاد أفضل أم برة وأب
تفنى العصور وتبقى الضاد خالدة   شجى بحلق غريب الدار مغتصب

كما كان لشيوع الوعي الاجتماعي والنزعات الاشتراكية بمختلف أشكالها مظهرهما على مستوى الإبداع الأدبي؛ تجسد الوعي الاجتماعي مثلا في أشعار الزهاوي والرصافي والنجفي، والجواهري، ومن ذلك قول الرصافي : (ج 1 ص 166) :

عندنا اليوم في الحياة نظام   قد حوى كل باطل ومحال
حيث يسعى الفقير سعي أجير   لغني مستأثر بالغلال
إأكثر الناس يكدحون لقوم   قعدوا في قصورهم والعلالي
واحد في النعيم يلهو وألف   في شقاء وأبؤس واعتلال

هذا الاتجاه التحليلي يؤكد أن الباحث كانت له رؤية دينامية لعلاقة الواقع بالفكر، فالأدب متأثر بالآراء، والمواقف الفكرية الموجودة في الواقع، وهو لا يناقش الواقع إلا انطلاقا من هذه الآراء والمواقف. ولهذه الطريقة مردودية كبيرة على المستوى المعرفي والإقناعي خلاف طريقة من يقدم تصوره ـ من الدارسين ـ على أنه التصور الوحيد الممكن للظواهر الواقعية، ويلزم تبعا لذلك قراءه بآرائه الشخصية.

إن تكييف حركات وأشكال الصراع الأدبي وفق منظور محدد سلفا يسيء إلى الحياد المبدئي الذي ينبغي أن يلتزم به الباحث على الأقل أثناء مرحلة العرض والتحليل.

وهذا الحياد المبدئي هو بالتحديد ما أكسب دراسة الباحث رؤية دينامية نستطيع تسميتها أيضا رؤية جدلية. فضمن هذه الرؤية لا ينبغي عقد المقارنة بين الأدب والواقع

مـبـاشـرة ولكن بين الأدب والتـصـورات الموجـودة عن الواقع في الحـقل الثـقـافي والإديولوجي، وهذا أكده الباحث حين قال :

«إن طبيعة الصراع الفكري العام... تجعل الباحث مضطرا إلى أن يتلمس نزعات الفكر المحركة لذلك الصراع الأدبي من خلال الاتجاهات والآراء التي عبرت عن نفسها بشكل من أشكال التعبير، ومن هنا تتجلى أهمية الكلمة المكتوبة في تشخيص ذلك الصراع...» (ج 1، ص 220).

هكذا، فبدل تقديم ذلك التفسير الآلي لحركة الانبعاث بظهور المطبعة وانتقال الثقافة من الغرب إلى العالم العربي، نجده ينظر إلى العوامل الخارجية كعنصر من عناصر التفاعل؛ فالنفسية العربية، وكذا الثقافة العربية كلها عناصر تفاعلت مع المعطيات الخارجية لتنهض بالأدب العربي والفكر عامة في هذه الفترة الأولى الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى العشرينات من هذا القرن، ولهذا «فالحياة الأدبية لا يمكن أن تكون مجرد استجابة آلية لتلك العوامل والمؤسسات الجديدة، وكأنها أسباب نهائية في خلق هذا الانبعاث الأدبي (...) إننا نعتبر تلك العوامل والمؤسسات التي جاءت مع الحضارة الحديثة – يقول الباحث – مجرد وسائل تفعل فعلها تحت تأثير القوى الروحية التي توجهها والتي كانت تنبعث في حياة الشرق العربي فتدفع به دفعا ـ لا هوادة فيه ـ نحو التطلع والاقتباس والتأثر والانفتاح على كل تأثير...» (ج 1 ص 229).

تتميز دراسة الدكتور محمد الكتاني أيضا بتعدد الاهتمامات مما يؤكد الرغبة في تقديم أشمل صورة عن قضية الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي. في الشعر، والنثر، والممارسة النقدية، والحق أن موضوع الصراع هذا لا يمكن أن يدرس في أبعاده الأساسية إلا في ضوء العلاقة المتبادلة بين الإبداع الأدبي والنقد.

يقدم الباحث على سبيل المثال في الباب الثاني صورة دقيقة عن واقع تأصيل القديم في إطاري المدرسة الكلاسية في الشعر والمدرسة البيانية في النثر. (ج 1 ص 349)، ثم ينتقل إلى قضية تأصيل الجديد فيتعرض لحركات التجديد في الشعر وفي أساليب وفنون النثر (ج 1 ص : 472)، وأخيرا يعالج قضية القديم والجديد في مجال

الدراسات والنقد، كل هذا في إطار الحديث عن مظاهر التقاء، وصراع القديم والجديد في الحياة الأدبية. أما مظاهر الصراع نفسها فقد استغرق البحث فيها جل الجزء الثاني من الأطروحة أي حوالي 900 صفحة.

وتتجلى أهمية هذا الجزء في كونه ينطلق أولا وقبل كل شيء من تحديد مفهوم القديم والجديد لدى مختلف أنماط الوعي الموجودة في الواقع الفكري العربي : الوعي الديني ـ الوعي الأدبي ـ الوعي القومي ـ الوعي الوضعي ثم الوعي الاجتماعي.

ويتكامل تحديد المفهوم مع حصر المحاور التي دار حولها الصراع بين القديم والجديد :

- مشكلة العامية والفصحى
- قضية الأساليب الأدبية
- المسألة البلاغية
- قضايا الشعر
- المناهج النقدية
- إشكالية تقويم التراث

ولا يكتفي الباحث هنا بعرض مظاهر ومحاور الصراع، ولكنه يتابع تفاصيله بروح الباحث المتأمل المدقق حتى يتسنى له الانتقال إلى مرحلة الاستنتاجات التي هي أهم مرحلة في كل بحث علمي. ومن الاستنتاجات التي ينبغي أن يراعيها كل مهتم بتطور الفنون الأدبية في الواقع العربي الحديث، أن حظ الشعر من الصراع كان أكبر من حظ الفنون الأدبية الأخرى، لأنه «كان واقعا بين جاذبيتي تأثير التراث والمعاصرة» (ج 2، ص 1212)، ومقابل ذلك كان تأثير الجديد أكبر من تأثير المحافظة في مجال الأنواع الأدبية الأخرى، وخاصة الفنون القصصية. (ج 2، ص 1213).

يولي الباحث أيضا عناية بالغة للتأمل والتقويم ووضع الاقتراحات البناءة، وهو ما يؤكد إشارتنا السابقة إلى أن عمله هو مشروع علمي يرتكز على رؤية فلسفية تلائم البحث في مجال العلوم الإنسانية (ومنها مجال الأدب والنقد). يستند مشروع الباحث

إلى فكرة تدحض المثالية المطلقة والمادية المطلقة، لأنهما معا ينفيان ثنائية المادة والفكر. وعلى هذا الأساس، فالأدب باعتباره ظاهرة فكرية ينبغي أن يدرس من منظور أربع علاقات : (ج 2 ص 1172-1175) :

1 – علاقة الأدب بالذات (علاقة ذاتية)، فالتعبير الأدبي هو أولا تعبير عن تجربة فردية نفسية فكرية عاطفية وهذه العلاقة تشير إلى البعد النفسي للظاهرة الأدبية.

2 – علاقة الأدب بالمجتمع (وهي علاقة موضوعية)، فالأديب وإن كان فردا فهو لا يبدع خارج محيطه الاجتماعي كما أنه يأخذ من هذا المحيط وسائل إبداعه : وهي اللغة والتقاليد الفنية وأنماط التعبير الفني.

3 – علاقة الأدب بالظاهرة الفنية (علاقة عضوية) «فما يميز الأدب، عموما – مثلما يميز أي فن – هو أن يكون في صورته ما يدل على أنه فن». وهذه إشارة واضحة إلى مفهوم الأدبية، أي النظر إلى الأدب باعتباره ظاهرة فنية في ذاته.

4 – علاقة الأدب بجدلية الواقع في كل مظاهره (العلاقة الجدلية)، فالأدب كذلك مرتبط بكل أنماط الخبرات والأحداث الانسانية ارتباطا جدليا.

وإذا أمكننا أن نجمع العلاقة الجدلية بالعلاقة الاجتماعية في خانة واحدة، فإننا في الواقع سنحصل على تلك العلاقة الثلاثية التي تقيمها السميائيات الحديثة بين وجوه الظاهرة الأدبية. الوجه المرجعي، والوجه النصي، والوجه الذاتي.

هذا هو التصور الذي كان يعوز النقد العربي لكي يقوم على أسس متينة؛ ذلك أن هذه الحقيقة غابت عن أكثر منظري النقد الأدبي، ولذلك ظلت أعمالهم وتأملاتهم تدرس الظاهرة الأدبية والصراع الدائر حولها كوقائع يكفي سردها أو ردها إلى أمزجة الأفراد أو إركامها بموازاة خلفية تاريخية مسهبة دون تقديم ذلك المخاض الكلي الذي لا تنبثق منه الأعمال الأدبية فحسب بل تشارك فيه وتجسده.

إن الناظر إلى الدراسات الأدبية الخاصة بالظواهر الكبرى في تاريخ الأدب العربي سيجد دون شك أن هذا العمل الموسوعي يمثل طفرة نوعية متميزة في الدراسات النقدية التأريخية ليس في المغرب فحسب وإنما على مستوى العالم العربي. وسيظل هذا العمل دائرة معارف القضايا الأدبية والنقدية للعصر الحديث وما واكبها من اتجاهات

سياسية ودينية واجتماعية وفكرية، لا غنى للباحث ولا للطالب المتخصص عنها إذا هو أراد أن يتمثل انشط حقبة من حقب التطور الأدبي والنقدي في الفكر العربي الحديث.

* * *

دينامية النص، دينامية القراءة : من خلال «دينامية النص الروائي» لأحمد اليابوري

سعيد يقطين*

1 ـ تقديم :

1-1 هناك إشكالية مزدوجة يمكن أن نؤطر من خلالها قراءتنا لـ "دينامية النص الروائي" لأحمد اليابوري[1]. تبرز هذه الإشكالية مما يلي :

1 ـ يتعلق الجانب الأول منها بـ "وضعية الرواية" المغربية التي تثير الآن أسئلة شتى، سواء على صعيد التراكم الذي بدأت تحققه، أو على صعيد النوع، أو على صعيد وضعها الاعتباري من حيث القوة أو الضعف، وأثرها في القارئ المغربي خصوصا وهناك آراء متضاربة في شأنها، وهي على وجه الإجمال تسلبها خصوصيتها وقيمتها، لأن مختلف القراءات تستند بوجه أو بآخر إلى جاهز ما تشكل من خلال الرواية العربية في المشرق العربي.

2 ـ أما الجانب الثاني فيتصل بـ "وضعية النقد" المغربي، والنقد الروائي خصوصا. لقد نجح هذا النقد فعلا في اختراق الساحة النقدية العربية عموما، وقدمت من خلاله إسهامات كثيرة ومتنوعة وغنية. لكن هذا النقد ظلت تواجهه كذلك لعنات شتى، وينظر إليه في ضوء قيم لم تر فيه إلا الجانب المظلم أو السلبي : فهو تارة، لا يركز إلا على الأشكال، ولا يعنى إلا بالجانب النظري. وهو طورا، يغفل الجانب التطبيقي وحتى عندما يهتم بهذا المستوى الأخير فإنه يظل متقلصا جدا بالقياس إلى اهتمامه بالجانب النظري..

* أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

1 ـ أحمد اليابوري، دينامية النص الروائي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، 1993.

2-1 هذه الإشكالية المزدوجة أراها تمس واقع الإنتاج الأدبي والثقافي في المغرب بصفة عامة. ومحاولتنا تأطير هذه القراءة ضمنها تأخذ كامل أبعادها وتجلياتها من خلال كون:

أ ـ أحمد اليابوري يحتل موقعا مهما في الساحة الثقافية المغربية باعتباره أستاذا لأجيال الدارسين والباحثين..

ب ـ كون دراسته هذه حول الرواية المغربية تتميز بمواصفات عدة، نود الوقوف عندها ومساءلتها في ضوء الإشكالية التي ننطلق منها..

إننا نرمي من وراء ذلك إلى ترهين البحث والسؤال في وضعية الرواية المغربية، والنقد الروائي المغربي، وندعو إلى ممارسة ذلك باستمرار بغية التطوير والإغناء. وحين نعتمد هذه الإشكالية أساسا، فذلك ليقيننا أن كتاب "دينامية النص الروائي" يتأطر، بشكل أو آخر، ضمنا حينا ومباشرة أحيانا أخرى، في نطاق هذه الإشكالية. إنه يسائل بصيغ متعددة عدة آراء، كما أنه بطريقة أو بأخرى يعبر عن خصوصيات للرواية المغربية ينكرها العديدون. وهو في كل هذه الحالات، يدفعنا إلى ضرورة تغيير النظر في الرواية المغربية، وإلى معاودة التفكير في مقترحات القراءة النقدية الجادة. يبدو لنا ذلك بشكل جلي في انطلاقه من مفهوم "الدينامية" الذي يمكن اعتباره المفهوم المركزي الذي يقترحه لاقتحام عوالم الرواية المغربية من جهة، ومن جهة أخرى، ليبين لنا من خلاله إمكانات واحتمالات النقد الروائي المغربي في تفاعلاته مع ما تقدمه الرواية المغربية. ويتجسد ذلك بشكل جلي من خلال عنوان كتابه هذا : دينامية النص الروائي.

2 ـ بناء الكتاب :

1-2 يظهر لنا ذلك في كونه يزاوج في كتابه هذا بين النظرية والتطبيق، كما يمكن معاينة ذلك مما يلي :

* فهو في المقدمة يبين لنا الخلفية النظرية التي على قاعدتها يؤسس رؤيته وتصوره للرواية، لأننا فعلا أمام تصور محدد السمات والملامح. كما أنه بين ثنايا التحليل يوظف معطيات نظرية تتظافر مجتمعة لتشكل الإطار النظري الأساس.

* وهو في الجانب التطبيقي يتناول أحد عشر نصا روائيا مغربيا، ويركز من خلاله على البنيات المؤتلفة والمختلفة، التي تتجسد من خلال هذا المتن الروائي. إنه، علاوة على التحليل النصي الذي ينجزه على كل رواية على حدة، يعمد إلى المقارنة بين النصوص أحيانا، وكلما استدعى الأمر ذلك.

.وفي النهاية يقدم قراءة تركيبية ينظم فيها كل ما تراكم لديه من خلال التحليل الجزئي الذي قام به على صعيد كل رواية، ليؤكد الترابط الحاصل بين مجموع النصوص، وعلى مستويات عديدة. وهو، سواء في الجانب النظري أو التطبيقي، يمارس بين عمل الأكاديمي ذي الخلفية النظرية العالمة والواسعة، والتي تتبدى لنا من خلال المرجعية التي يعود إليها من خلال أصولها التي لا يهتم بها في أغلب الأحيان : كأن يعود إلى مؤلفات "برونتيير" مثلا، وسواها من المرجعيات المتصلة بنظرية الرواية، والتي تأسس كل التراث النقدي والعلمي على قاعدتها. إنه كما يمارس عمل الأكاديمي باقتدار، يزاول عمل الناقد، حيث تبرز وتتدخل أحاسيسه، وصلاته الذاتية التي يقيمها مع النص موضوع التحليل. هذه المزاوجة بين العمل الأكاديمي والنقدي أعطت لدراسته طابعها المتميز والخاص : فإلى جانب الصرامة العلمية التي تظهر لنا أحيانا من خلال استثمار وتوظيف بعض الأدوات أو المفاهيم، نجد الذوق الفني للباحث مقللا من غلواء الجانب النظري، محققا بذلك التوازن الصعب، والمعادلة شبه المستحيلة بين المنهجي والجمالي.

2-2 إن هناك عوامل عديدة ساهمت في إعطاء هذه الدراسة طابعها المميز، ولعل في ما سنقدمه يمكن العثور على بعض الأسباب التي جعلت الكتاب ينطبع بهذه السمات. أجمل هذه الأسباب في عنصرين اثنين :

- **أولا** : اختيار الباحث استراتيجية محددة في قراءته للمتن الروائي المغربي.

- **ثانيا** : اختياره التكامل المعرفي منطلقا للتعامل مع المتن نفسه.

فكيف يبرز هذان الاختياران في تجسيد هذه الخصوصية : خصوصية القراءة ومن خلالها خصوصية المتن؟؟.

3 ـ ثلاثة مبادئ :

3-0 ـ يمكن الجواب عن السؤال الذي طرحنا من خلال اعتماد ثلاثة مفاهيم مركزية، ظهر لي أنها أساس هذه الدراسة. هذه المفاهيم الثلاثة تتوارى وراء ثلاثة مبادئ، هي على النحو التالي :

* مبدأ الملاءمة.
* مبدأ الدينامية.
* مبدأ التنسيب، أو النسبية.

3-1 ـ إن اعتماد مبدأ الملاءمة أساساً لاختيار المتن، دفع الباحث إلى الانطلاق من: «التركيز على صنف معين من العلاقات» (ص 14)، وذلك بناء على أن المتن كيفما كان نوعه تحكمه مجموعة من العلاقات. يمكن لأي دارس أن يتعامل مع الرواية من زاوية محددة، وانطلاقا منها يتاح له إمكان تحديد ما ينظم مختلف مكونات العمل الروائي. ومبدأ الملاءمة كما يحدده اليابوري، يتحقق عبر التركيز على نوع معين من هذه العلاقات، على اعتبار أن "النظرية السيميائية" تعين عددا من المقولات التي تحيل على النص، والتي نجد من بينها مفهوم "الملاءمة"، حيث «يتم التركيز على صنف معين من العلاقات، مع استثناء العلاقات الأخرى..» (ص 14). ومعنى ذلك عدم الاهتمام بأنواع أخرى من العلاقات التي يمكن أن يتضمنها هذا المتن. إن مبدأ الملاءمة وفق هذا التحديد «يقتضي مقاربة العناصر النصية المطابقة للمشروع النظري للتحليل».(ص 15). هذا المبدأ يحدد استراتيجية محددة للتعريف أو لتحديد "الموضوع". وكل باحث لا بد له، وهو يشتغل على متن ما، أن يحدد موضوعه، وزاوية معينة للإطلال عليه، واستراتيجية خاصة لمعاينته ومعالجته.

لقد استعار الباحث مفهوم الملاءمة من التحليل السيميوطيقي، وهو يشتغل به في نطاق منفتح و "دينامي" وذلك لأن الموضوع المتناول في الدراسة لم يتجسد انطلاقا من مشروع نظري أو علمي محدد السمات والملامح، ولكن انطلاقا من مقتضيات مطابقة من أطر نظرية مختلفة من جهة، ومن زوايا بعينها يقدمها المتن المتناول من جهة أخرى.

وتظهر لنا هذه المسألة بجلاء من خلال تعدد المقاربات التي يعالج على أساسها مختلف النصوص الروائية المغربية. يكتب الباحث : «ولا يخفى أن هذا العمل استفاد من السيميائية، والسيميائية الدينامية، والسوسيونقد، والتحليل النصي في إطار لا شعور النص، ومن نظرية التلقي، وغيرها من المناهج التي تسعى إلى تأسيس مقاربة ملائمة للنصوص . في إطار التكامل المعرفي»(ص 6). إن اليابوري يستعمل كلماته بدقة متناهية، وهو يعرف جيدا ماذا يعني ب "استفاد" لأننا فعلا لا نجد تطبيقات لأدوات ولإجراءات نظرية مستقاة من صميم هذه النظرية أو تلك وهذه الطريقة في التعامل مع المناهج والنظريات تجعله يستقل بتوظيف خاص لبعض المفاهيم أو المصطلحات، كما نلمس ذلك الآن مع مفهوم الملاءمة.

يتحدد مبدأ الملاءمة أساسا على علاقة الذات الباحثة، بموضوع البحث، ويأخذ أشكالا متعددة تختلف باختلاف التصورات الابستيمولوجية المنطلق منها، ولا يمكن اتخاذ الموقف المناسب منه، أي من هذا المبدأ كما يوظفه الباحث هنا، بدون النظر إليه من خلال المبدأ الذي يتجاور وإياه في تحديد طبيعة هذا العمل، وغايته وأبعاده. أقصد مبدأ الدينامية.

2-3 ـ يترابط مفهوم **الدينامية** مع مفهوم **الملاءمة**. ويوضح الباحث ذلك بصدد مفهوم الدينامية : «يرتبط مفهوم الدينامية،،، بالحركة والتغيير والمقصدية». (ص 11). وبانطلاقه من الأدبيات المتصلة بالتطور النظري والتفاعل بين النصوص، من خلال خلفيات ترتبط بالأشكال الأدبية والأجناس والتاريخ الأدبي، لينتهي إلى أن «الرواية عامة، وضمنها الرواية المغربية، أثناء تكونها وتطورها، وكأنها مؤهلة للتعبير عن لحظة وعي مزدوج واستتيقي، وذلك ما جعلها مجالا للكوراث والاختراقات الناتجة عن تعدد خطوط الانفلات وتنوع المستويات واكتساح موجات التشويش لفضائها غير المنضد والمنفتح باستمرار على أفق تجاوز الصيغ والأشكال الجاهزة» (ص 20).

إن الدينامية بهذه التحديدات، وهي تقوم على أساس الحركة والتغير، تشي بعدم الثبات، والانفتاح، والانفلات. لذلك كان مبدأ الملاءمة بدوره يقوم على مبدأ الدينامية : أي أن العلاقة بين الذات والموضوع هي علاقة مفتوحة ومنفتحة، ولايمكن أن تتقيد برؤية

محددة وصارمة وعلمية، أو لنقل "علموية" لذلك نجد هذا المبدأ (الدينامية) يزدوج بدوره إلى كونه من جهة أولى أساسا تصوريا ينطلق منه الدارس (وفق تحديده الخاص لمبدأ الملاءمة) في اختيار المتن، واختيار مقتضيات وصفه وتحليله. ويبرز لنا ذلك بوضوح في استفادته من السيميائيات الدينامية ومن غيرها من النظريات بشكل دينامي. وهو من جهة أخرى، موضوعا تتميز به الرواية. ونجد في مختلف تمفصلات التحليلات النصية التي ينجزها، إشارات إلى طبيعة هذه الدينامية النصية، وخصوصا في الفصل المعنون ب "التباس العلامات" (ص 99)، حيث نعاين إشارات كثيرة ترد وتميز النص الروائي لأنه يعرف دينامية ما على صعيد الكتابة الروائية التي يسجلها بصدد «عين الفرس»، حيث تقوم الكتابة عند شغموم «على تقويض الكتابة التقليدية، وتأسيس مسارات جديدة"، لكتابة روائية ترتكز على الدينامية كمظهر من مظاهر التحديث...» (ص 117). أو كما يقول بصدد رواية "المباءة" وهو يتحدث عن شخصية قاسم، وخروجه من الإطار البيوغرافي «ليصبح علامة نصية منتجة لعلامات في إطار دينامية اللغة...»(ص 128)...

هذه الدينامية ليست فقط صفة لمتن قيد التحليل، ولكنها أساس لتصور نظري ينطلق منه الباحث، ويمكن أن نتلمس بعض مقوماته من خلال قراءتنا لدراسته هاته في ضوء العنوان، ونذهب إلى حد القول : "لقراءة رواية دينامية لا بد من قراءة دينامية".. وبذلك يمكننا فهم المبادئ الثلاثة التي جعلناها مدار قراءتنا لكتابه هذا.

لكننا عندما نذهب إلى التركيب الذي تذيل به الدراسة، نجد أنفسنا أمام مجموعة من الخلاصات التي انتهى إليها الباحث بناء على مقتضيات التحليل. وتبعا لذلك يسجل الباحث شبكات من البنيات المؤتلفة التي تحكم النصوص : الحلم، اللغة، الطابع السير ذاتي، البعد السيري إلى جانب مجموعة من الائتلافات. وهنا يحق لنا أن نتساءل عن المعنى الذي يتخذه مفهوم الدينامية؟ ألا يشي منذ الانطلاق، بأن النص وهو متغير أبدا ومنفلت من أي تقييد أو تصنيف، أن ذلك من خصائصه البنيوية؟ وأن من المميزات البنيوية للرواية أيضا هو أن تكون لها قواعدها وأصولها الثابتة؟ وأن ما هو متحول فيها يقوم على أساس قاعدة الثبات؟ ورغم وجود اختراقات وتجاوزات فإنها تظل جميعا من صميم العمل الروائي. وتعمل الدراسة النقدية الجادة على الكشف عن مختلف ما تتسم

به البنيات وما تعرفه من ائتلاف واختلاف. لقد نجح الباحث فعلا في الوصول إلى مجموعة من الخلاصات المبينة للطوابع المهيمنة والمشتركة التي يتميز بها المتن الروائي المختار للدراسة، سواء من خلال التحليل الجزئي أو الكلي. ويمكننا أن نستنتج أن الباحث يجعل هذه الدينامية مفتوحة إلى ما لا نهاية له، أو يدفعنا إلى اعتبارها تلوينا، أو تنويعا على بنيات أصلية ثابتة. وبذلك تغدو الدينامية ذات صلة وطيدة بالمظهر التطوري للنص : أي الطابع الذي يمكن أن يتخذه في صيرورته التاريخية. وبناء على هذا تتم التنويعات على أصل له ثوابته وأصوله. هنا وجوابا على السؤال الذي طرحنا، نرى أن الباحث انتبه إلى الطابع العام الذي يسم المتن الذي اشتغل به، فوظف مفهوما آخر يقاسم المفهومين الآخرين المكانة : أقصد مفهوم "النسبية" أو "التنسيب"..

3-3 يبين لنا مفهوم النسبية أن هناك انعداما للثبات، وأن هناك نسبية، سواء تعلق الأمر بالانفتاح أو بالانغلاق. وأن إمكانية البحث، انطلاقا من ملاءمة علمية، واردة تماما. ولكن إذا لم يبن هذا البحث على أسس دقيقة كالتي انتهجها الباحث، فإن الدينامية تصبح إطارا ضيقا، ومنغلقا على ذاته. لذلك يمكننا نعت الدينامية التي تصورها الباحث واشتغل بها في دراسته هاته بأنها "دينامية تفاعلية". فهي بقدر ما هي قابلة لأن تنفتح، وتنفلت من أي تقييد. تظل في نطاق البعد التفاعلي الذي يسمها، قابلة لأن تتجاذبها مراكز لها أصولها وثوابتها في مختلف البنيات التي يستوعبها النص الروائي، سواء اتصلت بالأبعاد الاجتماعية المعبر عنها في عالم الرواية، أو كانت من صميم البنيات الفنية الموظفة في التجربة الروائية. ولعل تحليلا جزئيا للعديد من البنيات الائتلافية والاختلافية داخل المتن الروائي المغربي أو العربي كفيل بتأكيد هذه الخلاصة، وتعميق كامل أبعادها. إن المفاهيم الثلاثة في ترابطها، رغم الاختلاف الذي يمكن أن يطبعها بالنظر إليها مستقلة عن بعضها البعض، وطريقة التوليف التي منحها الباحث إياها، جعلها تتظافر مجتمعة لتشكيل الإطار المناسب لقراءة المتن الروائي المغربي قراءة منتجة وخلاقة. ويمكن تبين ذلك بجلاء من خلال الوقوف عند الطريق التي سلكها الباحث في مقاربة الرواية المغربية وهو ينظر إليها من خلال كل رواية، أو في الصيرورة التي أعطاها إياها.

4 ـ الجنسي والتاريخي :

1-4 قراءة عمودية : تهتم القراءة العمودية بعملية الجنس الروائي الذي يبرز لنا من خلال القراءة النصية التي تتم على صعيد كل رواية على حدة. ويتم التركيز في هذا المستوى من التحليل على الخصوصية الذاتية لكل رواية : حيث يعمل على الوقوف على ما يميز تجربة ما في ذاتها من جهة، ومن جهة ثانية ينظر في تفاعلاتها مع نصوص أخرى تشترك معها وتأتلف في عدد من الخاصيات. ويتجلى لنا هذا بوضوح في بناء الدراسة الذي يكشف عما يميز المتن الروائي وينظمه على النحو التالي :

ينقسم البحث إلى أربعة أقسام. يرتبط الأول منها بـ "التكون النصي" ويتضـ روايتي "الزاوية" و "المعلم علي". أما الثاني فيسمه بـ "المرجعي والإستطيقي"، ويؤطر ضمنه روايتي "الغربة" و "لعبة النسيان". ويتسع القسم الثالث لثلاث روايات هي : "المرأة والوردة" و "بدر زمانه" و "اشتباكات"، وينظمها جميعا "لا شعور النص". وفي "التباس العلامات" نجد أربع روايات هي على التوالي : "الجنازة" و "عين الفرس" و "أحلام بقرة" و "المباءة". إن رواية "المعلم علي" مثلا يحللها في ذاتها، من جهة، وينظر من جهة ثانية في تفاعلها مع "الزاوية"، فيدرجهما معا في نطاق "التكون النصي"، وهكذا دواليك..

2-4 ـ قراءة أفقية : إن كل رواية تدرس مستقلة عن الأخرى ظاهريا فقط، لأننا نعاين كونها، في الوقت نفسه، تدرس وفق شبكة من العلاقات تصلها ببعض الروايات، وتفصلها عن البعض الآخر. ووفق هذا المنظور يكتسب النص ـ أي نص ـ بعده الخاص والمميز، ولكن في نطاق علاقاته بباقي النصوص. الشيء الذي يقضي بوجود تفاعلات كلية بين النصوص. وهذه التفاعلات الكلية هي التي تحدد "دينامية النص الروائي" التي بقدر ما تتجسد جزئيا (عموديا) تتحقق كليا (أفقيا) أو تطوريا. ويتضح لنا ذلك ببساطة من خلال ترتيب الأقسام : فمن "التكون" إلى "التباس العلامات" نحن أمام صيرورة تتجسد لنا الدينامية عبرها بجلاء. ويتعمق لدينا ذلك بالنظر إلى "التركيب النهائي" الذي ينظم التجربة الروائية المغربية بكاملها ويحدد نقط الائتلاف فيها والاختلاف.

3-4 ـ فهل يمكن أن ننتهي إلى أن هذا التطور ذو بعد زمني (تاريخي)، ننتقل فيه من روايات كتبت في فترات سابقة، (الزاوية ـ المعلم علي) إلى روايات جديدة (أحلام

بقرة ـ المباءة)؟ أم أنه ذو بعد بنيوي يتصل بالكتابة الروائية وخصائصها المتصلة بالتجربة في ذاتها؟ ما يدفعنا إلى طرح هذا السؤال، يكمن في أننا عندما ننظر في "المرجعي والإستطيقي" من خلال الروايتين المقاربتين، نتساءل هل يتجليان فقط من خلالهما أم يمكن أن يظهرا من خلال روايات أخرى، بعضها مؤطر ضمن "لا شعور النص"، أو "التباس العلامات"؟ أم أن الزاوية التي تمت على أساسها رؤية المتن هي التي أعطت مبدأ الملاءمة هذا الطابع، وجعلت الباحث يميل إلى هذا النوع من التصنيف والترتيب؟

إننا في القراءتين العمودية والأفقية لا نجد أنفسنا أمام إشكالات تتصل بشكل نظري مسبق أو بتصور محدد للأشكال والأجناس الأدبية، أو بتاريخ ما للأشكال. لذلك نجد مثلا في المقدمة محاولة لاستبعاد أن تكون هناك خلفية نظرية محددة لمسألة الجنس، وترك المجال مفتوحا للتحليل النصي. إن التحليل المعتمد هو الذي قاد الباحث إلى الانطلاق من التحليل الجزئي والكلي للوقوف على ما يتميز به النص في ذاته، وفي علاقاته بغيره من النصوص، ومن خلال ذلك كانت تطرح قضايا الجنس والتطور، فتعامل الباحث معها من منظور دينامي خاص لا يرتهن إلى جاهز التصورات أو الأدبيات.

4-4 ـ هذا المنظور بني على أساس مبدأ الملاءمة، وعلى أساس الدينامية، وكلاهما مرتبط بمفهوم التنسيب. وحين تتحقق هذه المبادئ من خلال الدراسة تقدم لنا قراءة مفتوحة على مختلف مشاكل الرواية المطروحة، سواء كانت مغربية أو عربية. إنها مشاكل الجنسية والتاريخية وما يدور في فلكهما من قضايا ما نزال بعداء عن تناول العديد من إشكالاتها ومشاكلها. وفي اقتحام اليابوري لهذا النوع من القضايا في دراسته هاته، تدشين لطريقة في التحليل تتطلب من الباحثين الدخول فيها وخوض غمارها. إنها مغامرة البنيوي والتاريخي، الوصفي والتأويلي.

لقد انطلق الباحث من قراءة جزئية للنصوص ولكنها موجهة من خلال قراءة كلية تراهن على مختلف البنيات المؤتلفة والمختلفة. وفي هذا النطاق يحق لنا التساؤل عن الصيرورة بناء على "التباس العلامات" في الترتيب ، هل هو آخر السلسلة في التطور الذي عرفته الرواية المغربية؟ أم أن كل شبكة من تلك التي وقف عندها في التحليل الذي

كان دقيقا وموفقا، قابلة لأن تحتوي شبكات أخرى، وتتجاور معها أيضا؟ بمعنى أن إمكانية التصنيف انطلاقا من تصور نظري ما، يمكن أن يجعلنا فعلا أمام تاريخ للأشكال، ولكن بالنظر إلى هذا التطور على أنه لا يتم دائما في نطاق التاريخ : إنه مظهر للثبات وللتحول في الوقت نفسه. وهنا يمكن أن نعثر على ما أسميته "الدينامية التفاعلية" التي هي بقدر ما تنبني على أساس التحول، تظل مشدودة إلى العناصر البنيوية التي تظل حاضرة بشكل أو بآخر، أو تظل تطفو على سطح أي تجربة نصية للأبعاد التي يتضمنها أي نص كيفما كان نوعه أو جنسه. إننا عندما نتناول البعد السير الذاتي أو التاريخي في تجربة "الزاوية" سنجد البعدين معا يتمظهران في نصوص تظهر في حقبة لا حقة (التسعينيات). وتمييز النصوص بحسب مثل هذه الأبعاد لا يمكن أن يمدنا بمقومات التحليل الجنسي أو التاريخي. صحيح تتجاوز بعض الأشكال غيرها، لكنها أيضا قابلة لأن تتجاوز وتتعايش زمنيا. بل وأن تتسرب بعض البنيات من النص الروائي إلى النص الذي أتى ليخرق بعض القواعد ويؤسس تجربة جديدة. إنه فعلا وضع ملتبس حين يتعلق الأمر بجوهر القضايا التي يطرحها النص في تكوينه وتطوره وصيرورته.

لقد نجح الباحث في ملامسة جوهر هذه الإشكالات من منظور دينامي، ومنفتح، وقدم لنا فعلا قراءة متميزة وذكية، بقدر ما قاربت خصوصيات التجربة الروائية المغربية، فتحت إمكانات غنية للدرس الأدبي لمعانقة إشكالات مهمة ما تزال بحاجة إلى الطرح والبحث والإغناء. إنه مارس فعلا تحليل النص، وحاول طرح قضايا تتصل بالجنس الأدبي، وأخرى تتعلق بالتاريخ، ويبدو لي أن الاهتمام بها والوعي بها ضمن إشكالية الثقافة المغربية المعاصرة في مختلف جوانبها له ما يبرره لجعل قراءتنا ذات أبعاد ترتبط بالثقافة بصفة عامة، وتسعى إلى تطويرها، من منظور يخدم التجربة الروائية المغربية والعربية على السواء، ومن جهة ثانية، يطور أسئلتنا ووعينا النقدي الروائي بها وبغيرها من القضايا التي تتصل بها...

* * *

كتاب «الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب» للدكتور حسن جلاب

عرض : أحمد قادم*

سوف أركز عرضي هذا حول الكتاب، ولن أطيل في الحديث عن صاحبه. وأكتفي بالقول : إن الأستاذ حسن جلاب من الباحثين الجادين في أدب الغرب الاسلامي. له عدة مؤلفات مطبوعة أهمها : «الدولة الموحدية : أثر العقيدة في الأدب» وهو كتاب ذائع الصيت طبع للمرة الثالثة. ومنها «ببلوغرافيا التراث المغربي المخطوط» صدر مؤخرا وعنوانه يفصح عن أهميته بالنسبة للباحثين في الأدب المغربي، ومنها الأطروحة التي ننوي عرضها وهي مطبوعة في ثلاثة أجزاء، ويكفي أن ندلل على أهميتها بقولنا إن صاحبها حاز بها جائزة المغرب للكتاب في العلوم الإنسانية مناصفة مع الدكتور طه عبد الرحمن حول كتابه «تجديد المنهج في قراءة التراث» للموسم 1994-1995. كما أن الأستاذ حسن جلاب يتوفر على مجموعة من الكتب قيد الطبع يمكن الإطلاع عليها في نهاية الجزء الأول من الأطروحة حيث يوجد جرد لبحوث الأستاذ ونشاطه العلمي.

وسوف تكون قراءتنا لهذا العمل وفق مستويين : مستوى يعتني بالشكل الخارجي وآخر بالموضوع حتى نضع القارئ أمام شكل ومضمون الكتاب على أن البداية ستكون بالشكل الخارجي.

I - الشكل الخارجي :

عنوان الكتاب هو : «الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب». يتألف من ثلاثة أجزاء، يشكل كل جزء كتابا مستقلا. وكل كتاب بابا من أبواب الأطروحة. والكتب الثلاثة من الحجم المتوسط.

(*) أستاذ جامعي، كلية اللغة العربية، مراكش، جامعة القرويين.

الكتاب الأول : الحركة الصوفية بمراكش : ظاهرة سبعة رجال.

الكتاب الثاني : الآثار الأدبية لصوفية مراكش.

الكتاب الثالث : مظاهر تأثير صوفية مراكش في التصوف المغربي.

كل الأجزاء مطبوعة في طبعتها الأولى بالمطبعة والوراقة الوطنية بمراكش 1994.

يحتوي الجزء الأول على مجموع ستين ومائتي صفحة، والثاني على أربعين وثلاثمائة صفحة والثالث على سبعة وستين ومائتي صفحة. وتشكل في مجموعها سبعة وستين وثمانمائة صفحة. ويسمح لنا هذا الحجم بإبداء بعض الملاحظات :

1 - إن كتابا في هذا الحجم الضخم، وتحت ضغط المنهج الأكاديمي الصارم، سوف يكون مضغوطا بالأفكار والمعلومات التي تدعمها الإحالات العديدة إلى المصادر والمراجع على اعتبار ذلك وسيلة للحد من غلواء الاسهاب في عرض الأفكار، وأداة لتنويع المصادر أمام المتلقي، وفسح المجال للاستفادة من أكبر قدر ممكن من المراجع.

2 - إن كثافة الأفكار وتسلسلها وعلاقتها ببعضها البعض كما يتضح من خلال أبواب الأطروحة، تجعل من هضمه بسرعة أمرا عسيرا. وقد حاولنا تحري الاختصار بقدر الإمكان حتى لا نثقل كاهل القارئ مراعين في ذات الوقت عدم الجناية على الكتابة ببثر أجزائه.

كما يسمح لنا الكتاب بإبداء مجموعة من الملاحظات التشكيلية الأخرى نجملها فيما يلي :

1 - حرص الأستاذ على بناء الأبواب والفصول على نوع من التوازي حيث إعتماد الرقم «3» : فالأطروحة مشكلة من ثلاثة أبواب، في كل باب ثلاثة فصول، وفي كل فصل ثلاثة مباحث في الغالب.

2 - اعتماد صفحة كاملة لعرض فهرس موضوعات كل باب، وكل فصل على حدة.

3 - تذييل كل كتاب بخاتمة خاصة بعد أن يكون لكل فصل تمهيد وخاتمة، وأيضا بلائحة للمصادر والمراجع، وأخرى للموضوعات.

4 – اعـتـمـاد الجداول والرسـوم والخرائط في تحديد نسب ومـواقع الزوايا والحـومـات وأيضا أثناء التحليل.

5 – اعتماد بيانات موضحة عندما يكون هنالك ما يستدعيها كما هو الشأن في جدول حول الإشارات الموضحة لمصادر الجزء الثالث من الأطروحة دون غيره.

6 – اعتماد مجموعة من الفهارس : كفهرس الخرائط والأسواق والتعمير والزوايا والطواف في الجزء الأول من الأطروحة.

7 – إلحاق المؤلف لملحق خاص ببحوثه ونشاطه العلمي في آخر الجزء الأول.

8 – أخيرا إن الأستاذ أحصى في أطروحته ما مجموعه واحد وخمسون وأربعمائة مصدر ومرجع. كانت عمدته في إنجاز هذا العمل. واستطاع أن يقف على عدد من المصادر توظف لأول مرة في البحث[1].

II – الموضوع :

1 – الجزء الأول : الحركة الصوفية بمراكش ظاهرة سبعة رجال :

أشار الأستاذ في مقدمة هذا الجزء إلى أن الدوافع الثاوية وراء اختيار الموضوع يمكن تلخيصها في كون التصوف عند سبعة رجال :

أ – يتسم بالطرافة والإثارة.

ب – يضم عدة طرق ومذاهب صوفية.

ت – كان له تأثير سياسي واجتماعي عميق على مدى عدة قرون.

ث – كان سببا في ظهور حركة أدبية واسعة النطاق.[2]

أما المدخل فقد حصره الباحث في العناية بالحركة الصوفية بالمغرب قبل تأسيس مدينة مراكش. ودور رجال الصوفية في الجهاد وحراسة الشواطئ، وحماية الطرق قصد تسهيل الحركة التجارية، بالإضافة إلى الأدوار الدينية والقضائية، لتحتل مراكش بذلك مركزا رياديا في النشاط الديني والتجاري والعلمي ولتكون قبلة للصوفية. كما كانت الإشارة خلال المدخل للتيارات الزهدية الوافدة على المغرب من المشرق. وكيف أن حب آل البيت تحول إلى تقديس الأشخاص الذين يعتبرهم المغاربة حاملين للدعوة إلى الله

ومبلغين عن الرسول (ص). ثم انتقل الأستاذ بعد ذلك إلى تحديد مجموعة من المصطلحات التقنية التي تروج داخل الخطاب الصوفي وعلاقتها بالمعجم الديني والحربي.

أما الفصل الأول من هذاا لكتاب فكان عنوانه : «مراكش والتصوف إشكالات وعوامل». تناول فيه خمسة محاور هي على التوالي : التسمية والمدلول، الموقع، البناء والتعمير، الوظائف وأخيرا عوامل ومؤثرات ثم خاتمة.

وقد تناول في المحور الأول اشكالية التسمية واختلاف النطق بلفظة «مراكش» بالإضافة إلى مدلول الكلمة، وخلص إلى أن تحقيقها أمر صعب نظرا لاختلاف لهجة المصامدة اليوم عنها في الماضي «وسواء دلت الكلمة عن اسم شخص أو اسم موضع، فالرابط بين المدلولين واحد وهو أن المكان كان قفرا»[3].

وعرض في المحور الثاني للموقع، واعتبر أن بناء المدينة بهذا الموقع لم يكن من قبيل الصدفة بل بتدبر ومعاينة.

أما فيما يتعلق بالبناء والتعمير، فقد تطرق الأستاذ إلى بداية الشروع في المدينة، وأن موقعها المحايد كان من أجل التعايش بين القبائل. ثم إن تعميرها يصعب الفصل فيه نظرا لشح المصادر. ولكن «يبدو أن الأمور سارت في مراكش حسب المعتاد في بناء المدينة الإسلامية من تأسيس المسجد أولا، ثم دار الأمير، فالأسواق وحولها الدور السكنية»[4].

وفي الحديث حول الوظائف التي نهضت بها المدينة تم التركيز على الوظائف السياسية والقضائية بالإضافة إلى الوظيفة الدينية والتعليمية والاجتماعية. على أن الاقتصاد كان جوهريا في ضمان اتساع المجلس وتوفير المؤسسات.

ليختص المحور الأخير بالعوامل والمؤثرات والتي رام بها الأستاذ تلك البواعث المساهمة في توجيه التيارات والمذاهب الصوفية بمراكش. وقسمها إلى داخلية وخارجية.

وفي الفصل الثاني تناول الطرق الصوفية والزوايا التابعة لها بمراكش. واستغرق هذا الفصل ثلاثة مباحث. عرض الأستاذ في الأول مراحل التصوف المغربي، واستعرض

طرقها وأسانيدها واهتم في المبحث الثاني بالطرق والزوايا وتناول فيه مرحلتين :

أ – مرحلة ما قبل النشأة، وسمها بـ «ما قبل الجزولي».

ب – مرحلة الانتشار : وسمها ب «الجزولي وما بعده».

وقد أفرد كل قسم منها بدراسة خاصة.

وكان المبحث مجالا لإستعراض كثير من الاستنتاجات التي خلص إليها الأستاذ وهو يبحث في الحركة الصوفية لمراكش، خاصة انعدام المصادر وتضارب المتوفر منها في الآراء والأقوال، مما يستدعي جهدا مضاعفا لاحتواء النقص، وتحقيق النصوص.

وقد تلمسنا هذه الخاصية منذ أن كان الأستاذ يعرض لوفاة أبي العباس السبتي، وكيف أن الروايات تختلف، فاستند الباحث إلى التاريخ حتى يتمكن من إزالة اللبس الواقع في تضارب الآراء.

أما الفصل الثالث فقد كان محورا للحديث حول سبعة رجال وأدوارهم. وأنجز هذا الفصل في مبحثين كبيرين : الأول حول سبعة رجال، والثاني حول أدوارهم.

ففي المبحث الأول تم التعريف بالسبعة الرجال المقصودين وهم على التوالي : القاضي عياض، أبو القاسم السهيلي، يوسف بن علي الصنهاجي، أبو العباس السبتي، محمد بن سليمان الجزولي، عبد العزيز بن عبد الحق التباع، وعبد الله بن عجال الغزواني.

ويتضح أن هذه اللائحة غطت مرحلة طويلة امتدت من العصر المرابطي إلى بداية السعدي. وقد أقبر كل هؤلاء الرجال بمراكش ومنهم أبناء المدينة الذين ولدوا ونشأوا بها كيوسف والتباع، ومنهم من وفد من مدن أخرى كعياض والجزولي والغزواني، ومن جاء من خارج المغرب (الأندلس) كالسهيلي[5].

وأثار الأستاذ حديثا حول الرقم «سبعة» دون غيره. وربط هذا الاهتمام بجملة من التقاليد الموروثة سواء عن الصوفية أو غيرهم، خاصة في الثقافة العبرية. كما عرض لخصائص هذا الرقم وشرفه شرعا[6]. وعلاقة ذلك باختيار سبعة رجال دون غيرهم.

ليعرض فيما بعد لتنظيم الزيارة استنادا إلى قصيدة لليوسي يرتب فيها الزيارة حسب الأولويات ولم يراع فيها العامل الزمني (أي اليوسي) ولا علم الولي وفضله، وإنما اعتنى بالجانب الجغرافي.

أما المبحث الثاني من هذا الفصل فقد رصده لأدوار سبعة رجال، خاصة وأن الظاهرة الصوفية لم تعد لصيقة بالتقوقع، بل عانقت هموم المجتمع ونهضت بعدة أدوار هي : الدور السياسي والتربوي والاجتماعي.

ليخلص في خاتمة هذا الكتاب إلى أن التأثير الصوفي عميق في المدينة سواء في تسميتها أو عمرانها وهندستها. على أن تعدد الأولياء لا يمكن تفسيره بانقسام المجتمع المراكشي وإنما بتفتحه.

2 – **الجزء الثاني : الآثار الأدبية لصوفية مراكش :**

يعتبر هذا الجزء أكبر الكتب حجما، ويشتمل على تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة.

يتناول الفصل الأول «الشعر» في ثلاثة مباحث. أما المبحث الأول فعنوانه «عياض وتكريم النبوة» عرض فيه الأستاذ لشعر القاضي عياض بالتحليل، خاصة تلك القصائد التي جاءت في مدح الرسول (ص) واتضح أنها تنبني حول أربعة أقسام :

1 – وحدة تمهيدية : لها صلة بالربع النبوي.

2 – غرض مركزي ذي صبغة موضوعية يرتبط بمدح الرسول (ص).

3 – غرض مركزي ذي صبغة ذاتية يرتبط بالتوسل.

4 – وحدة ختامية.

ثم بعد ذلك تطرق للجانب الصوتي في شقيه الداخلي والخارجي بالإضافة إلى دراسة البنية التركيبية، ومظاهر استدعاء النصوص.

وتناول في المبحث الثاني أهم الخصائص التي تميز القصائد المأثورة عن السهيلي وهي : العينية الكبرى، العينية الصغرى ثم البائية. وكلها قصائد توسلية شكلت محور دراسة المؤلف. وتكاد تصطبغ بنفس الخصائص التي مرت عند القاضي عياض، إلا أن شعر السهيلي يستند إلى بنية التوارد، فالقصائد عنده تفتقد «ما وجدناه عند عياض

مثلا من تنظيم وتنسيق في مجال المبنى والمعنى، وترتيب الأفكار والفقرات، فما يميز شعر السهيلي هو اعتماد ظاهرة توارد المعاني».[7]

وعرض الأستاذ لخصائص كل قصيدة كما حاول أن يجد لها قاسما مشتركا وهو «هاجس الذنب».

وشكل «شعر المعاني عند الغزواني» محور المبحث الثالث. والغزواني هذا من أوفر الثلاثة حظا في قول الشعر، إلا أن شعره طرح مجموعة من الاشكالات أوجزها المؤلف فيما يلي :

1 – لا يستقيم وزنه دائما.
2 – يعج بالضرورات الشعرية.
3 – يراوح فيه بين الفصيح والعامي.
4 – كثافة المصطلح الصوفي.
5 – طول بعض النصوص (بلغ طول إحداها 776 بيتا، وأخرى 496 بيتا) وعلى الرغم من هذه الصعوبات، فإن الأستاذ اقتحم هذه النصوص في محاولة للتعرف إلى موضوعاتها ومضامينها و خصائصها. وكان التحليل وفق الطريقة الموضوعاتية، حيث يعرض لأهم «التيمات» المهيمنة قصد استجلاء دلالتها، وعلاقة ذلك بالفكر الصوفي عند الغزواني.

ليخلص المؤلف إلى أن شعر الغزواني هو شعر المعاني بالدرجة الأولى. وهذا ينسجم مع المنظور الصوفي الذي يعتني بالمقولات والمباحث الصوفية أكثر من عروض الخليل، مع التمسك بكون انتاجهم هذا شعرا حتى إن أحدهم قال : «من طلب المعاني وجدها، ومن طلب الحروف والأوزان يبقى معها»[8]. ويتضح بذلك أن المعاني هي الأساس عند الصوفية في الشعر.

أما الفصل الثاني من الكتاب فقد تناول : الكتابة الصوفية مؤلفات ورسائل. واستغرق ثلاثة مباحث وتمهيد وخلاصة. كان محور المبحث الأول حول «شفا» عياض. عرض الأستاذ لموضوعه وغرض تأليفه، وأشار إلى أنه ليس كتابا في السيرة بالمفهوم المتداول، بل جمع فيه القاضي عياض مقتطفات من عيون السيرة، بالإضافة إلى أنه يفتقد عنصر الخط الزمني المتبع في هذا الصنف من الكتب[9].

وقد أخذ التحليل مسارا تمت فيه العناية بالمصطلح الصوفي وعلاقته بترتيب أقسام الكتاب، كما هو الشأن في حديث عياض حول المحبة وتكريم النبوة والزهد... ومن ثم اعتنى الاستاذ بخصائص الكتابة الصوفية من خلال «الشفا» عرض فيها لوحدة القصد وعدد الوسائل. فالقصد هو تكريم النبوة، والوسائل تتنوع ومنها : استعراض السيرة، الاستشهاد بالقرآن والحديث... وعرض الباحث لطبيعة المصادر التي اعتمدها عياض، فخلص إلى أنها بالغة الحجة ولا يمكن ردها كالقرآن والسنة، بالإضافة إلى أن عياضا اعتمد مصادر أخرى متنوعة شملت مؤلفات الصوفية أمثال : «قوت القلوب» لمكي بن أبي طالب الصوفي، و«الرسالة القشيرية» و«لطائف الإشارات للقشيري»، بالإضافة إلى الصحاح بوجه عام والشعر والأمثال والحكم.

أما المبحث الثاني من هذا الفصل فقد دار حول «رسائل الجزولي» وصنف الباحث كتاباته إلى ثلاثة أقسام :

1 – الرسائل.

2 – أجوبة ومراسلات.

3 – المكاشفات ومناجاة الالهام.

أما موضوعات كتابات الجزولي فتتناول ما يلي :

أ – التوجيه ومعرفة الذات الإلاهية.

ب – المعرفة الصوفية.

ت – الإسلام والإيمان.

ث ـ الاحسان.

ج – أداب المريد.

ح – الذكر.

خ – المقامات.

وخلص الأستاذ إلى مجموعة من الأفكار التي تؤيد انتشار الطريقة الجزولية. خاصة وأنها لم تخض في جدل فلاسفة التصوف، وارتبطت بالواقع مع الاهتمام بالجانب التطبيقي من التصوف أكثر من غيره.

وحاول خلال المبحث الثالث من هذا الفصل أن يقرب كتاب «النقطة» ومراسلة الغزواني في التصوف. فالفرع الغزواني يعد من فروع الطريقة الجزولية[10]. وكتاب «النقطة الأزلية في سر الذات الإلهية» هذا هو عبارة عن مجموع الرسائل والمراسلات التي خلفها الغزواني وجمعت في كتاب. وقد تناوله الأستاذ وفق خطة منهجية تعتمد التصنيف حسب المواضيع ودراسة الأساليب. واعتبر الهدف من الكتاب هو التعريف بالطريقة الغزوانية الجزولية : «سندها وأعلامها وتعاليمها، وتم ذلك بوسائل متعددة وموضوعات مختلفة».[11]

وكان محور الفصل الثالث حول أدب الاذكار. ويشتمل هذا الفصل على تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة. انطلق من أهمية الاذكار عند الصوفية واستعرض التصنيفات التي تخضع لها وخصائص كل صنف.

واختص المبحث الأول بحزب أبي العباس السبتي. ويرى أن الهدف من الأحزاب هو التمهيد لاذكار التصليات. وهي طريقة يبتغي منها المريد طلب العفو بعد الكف عن الذنب[12].

وعلى هذا الأساس تشكل حزب السبتي من أربعة محاور :

1 – القوة/الضعف : (قوة الخالق وضعف المخلوق).

2 – الاحسان/الاساءة : (إحسان الخالق وإساءة المخلوق).

3 – القرب/البعد : (قرب الإنسان من الذنب وبعده من الخالق).

4 – الأمل/اليأس : (الأمل مرتبط بعفو الخالق واليأس بالمعاصي).

ليخلص الأستاذ إلى أن هنالك نوعين من الأحزاب أحدهما يتسم بالتعقيد اللغوي والمعنوي، وثانيهما يناقض الأول في بساطة أفكاره.

أما المبحث الثاني من الفصل الأخير فقد دار حول اذكار الجزولي وتم التطرق في هذا الصدد إلى «دلائل الخيرات» ثم الحزب الصغير والحزب الكبير.

أ – دلائل الخيرات : اتضح أن هذا الكتاب نسجت حوله مجموعة من الأساطير كما كان الشأن مع «شفا» عياض. حتى إن البعض قال إن عظمته تجعل من الصعب

على الإنس أن يؤلفه من غير مشاركة الجن[13]. وقد عرض الأستاذ لكتاب دلائل الخيرات تبعا للتقسيم الذي هو عليه : أي مدخل وثلاثة فصول، مستعرضا بذلك موضوعات كل قسم منه. إذ كان المدخل يحدد الغرض من الكتاب. واعتنى الجزولي في الفصل الأول بفضل الصلاة على النبي (ص)، ثم تناول أسماء الرسول (ص) وصفة الروضة الشريفة في الفصل الثاني، وكان الاهتمام بكيفية الصلاة على النبي محور الفصل الثالث.

ب - أحزاب الجزولي : لم يخض الأستاذ خلال هذا المطلب في تحليلها خاصة وأنه حلل أهم نصوصه في دلائل الخيرات. وإنما اعتنى في المقابل بالتعريف بالأحزاب والتطرق إلى مميزاتها.

وتمحور المبحث الثالث حول أذكار الغزواني حيث تم التعرض لأهم تآليف الغزواني باستخلاص مضامينها وأسلوبها وبنائها على غرار باقي المؤلفات.

ليختم هذا الكتاب بجملة من الخلاصات أتاحها الاحتكاك بأدب الصوفية شعرا ونثرا.

3 - **الجزء الثالث : مظاهر تأثير صوفية مراكش في التصوف المغربي :**

يشكل هذا الجزء محور الباب الثالث من الأطروحة ويتكون من مدخل وثلاثة فصول وخاتمة.

تم التطرق في المدخل إلى دور الدوائر السلطانية - خاصة على عهد العلويين - في إحداث نوع من التوازن لم يستطع القضاء التام على تغلغل الزوايا وثقلها السياسي والاجتماعي. وذكر بأن الحديث حول التأثير الصوفي يقصد به مدى تأثير سبعة رجال في الأدب.

أما الفصل الأول فقد تناول الشعر في مبحثين : اختص المبحث الأول بالشعر المدرسي والثاني بالشعر الشعبي.

أ - الشعر المدرسي : صنف الأستاذ هذا الشعر في ثلاثة محاور : ركز المحور الأول حول نموذج من القصائد تمدح سبعة رجال، وعرض لجملة منها ولأصحابها بالذكر.

وتناول المحور الثاني نوعا من القصائد تجاوزت سبعة رجال إلى كل الأولياء.

أما الثالث فيضم تلك القصائد التي تخصص للواحد منهم. وخلص المؤلف إلى أن هذه القصائد تتقارب في هيكلها العام ولا تكاد تخرج عن الشكل الآتي :

1 – مطلع أو مقدمة تمهيدية.

2 – المدح والتوسل.

3 – الخاتمـــــة.

مع التركيز طبعا على الاعتبارات التي تخص كل صنف. فالحديث عن الولي الواحد ليس كالحديث عن الجماعة وليس الحديث عن كل الأولياء كالحديث عن الرجال السبعة دون غيرهم.

إن تفاوت مراتب الشعراء ودرجاتهم العلمية مكن الشعر من اكتساب بعض الخصائص المميزة خاصة على المستوى الفني.

ب – المبحث الثاني من هذا الفصل دار حول الشعر الشعبي.

يقول الأستاذ : «إن ظاهرة احترام الأولياء وتقديسهم كانت ـ ولا تزال ـ من أهم القضايا التي شغلت الانسان العامي البسيط واستحوذت على فكره»[14]، وقد تسربت هذه الظاهرة إلى أذهان الفقهاء والشعراء كما تسربت إلى أذهان الطبقات الشعبية وبرزت في آدابهم. وقد حاول المؤلف أن يرصد هذه الظاهرة من خلال الشعر الملحون والدقة المراكشية.

أ – شعر الملحون : ميز الأستاذ بين ثلاثة محاور :

1 – قصائد قيلت في سبعة رجال مراكش مدخلا وتوسلا.

2 – جمهور الأولياء.

3 – المدح الفردي لسبعة رجال.

وأشار إلى أن هذه القصائد تتشكل من ثلاثة أقسام :

1 – المطلع.

2 – المدح والتوسل.

3 – خاتمة القصيدة.

وأعطى نماذج عن كل قسم وحدد خصائصه كما صنف الشعراء الذين صدرت عنهم الأشعار تصنيفا تاريخيا : (ماقبل ق 13 هـ، شعراء ق 13 هـ، شعراء ما بعد ق 13 هـ)[15]، مشيرا في ذات الوقت إلى مستواهم الثقافي ودوره في الشعر.

ب – **الدقة المراكشية** : لقد كان التأثير الصوفي في المرددات الشعبية بارزا بشكل لافت كما كان الأمر في الشعر المدرسي. إلا أن التراث الشعبي أصيل لا يعرف قائله ويختلف حجمه من راو لآخر، بالإضافة إلى كونه مرنا يقبل الزيادة والنقصان، ولا يحتفظ بنفس التسلسل من شخص لآخر.

ويذكر الأستاذ الأقسام الثابتة في العيط وهي :

1 – المقدمة : يعتني فيها بذكر اسم الله.

2 – الدخول في الدعوة إلى التمتع بهذا الفن.

3 – القسم الأول : في ذكر الأولياء والتوسل بهم.

4 – القسم الثاني : الحديث عن مظاهر الحياة الاجتماعية والدعاء للسلطان.

5 – الخاتمة : تؤكد التوسل بالأولياء والاحتماء بالزاوية.

وأشار في خاتمة الفصل إلى المرامي التي رامها المولى اسماعيل في تحديد طواف سبعة رجال، وقيمة الرجال السبعة في نفوس العامة والخاصة كما تبين من خلال الشعر المدرسي والشعبي.

واختص الفصل الثاني بأدب الأذكار استهله بالحديث حول عناية المريد بالاذكار وكيف كان الاهتمام بدلائل الخيرات.

وتناول في المبحث الأول أهم الروايات لدلائل الخيرات وأسانيده وخلص إلى أنه لا يمكن حصرها. فقد «نشأت شبكات من الاسانيد لا يمكن تتبعها كلها»[16]. وبالتالي، فإنه حاول أن يصوغ أهم الروايات[17]. قبل أن ينتقل إلى أثره في الحياة الاجتماعية، حتى إنه تأسست فرق لتلاوة الكتاب والاستفادة منه ماديا ومعنويا.

وتمحور المبحث الثاني حول شروح دلائل الخيرات وصنفها الاستاذ إلى قسمين :

أ – شروح مغربية

ب – شروح مشرقية.

ومثل لكل منها بجملة من النماذج.

وتناول في المبحث الثالث أثره في كتب الاذكار والصلوات، فقد كان لشهرته وتداوله أثر واسع ابتداء من ق 9 هـ. وعلى هذا الأساس صنفت الكتب المتأثرة به إلى قسمين : أحدهما كان التأثير فيه غير مباشر، وثانيهما كان تأثرها مباشرا. وعرض تبعا لذلك إلى النماذج التي تمثل القسمين معا.

أما الفصل الثالث والأخير فتمحور حول كتب التراجم والطبقات. واشتمل على تمهيد ومبحثين وخاتمة.

اعتنى في التمهيد بالحديث حول قلة عناية المغاربة بالتاريخ وتراجم الاعلام. وكيف أن الصوفية اهتموا بذلك. وكانت مباحث هذا الفصل قد خاضت في مسألة التراجم وعلاقة ذلك بالفكر الصوفي. ففي المبحث الأول تم تناول الشخصيات التي ترجم لها ومصادر ترجمتها، وفي الثاني كانت العناية بأهم المؤلفات التي كتبت في مناقب سبعة رجال مع تقييمها وتحديد الفصول التامة منها والناقصة، وطبيعة المخطوطات وحالتها والمصادر ومواضيعها وعلاقة ذلك بالفكر الصوفي.

وحاول الأستاذ في خاتمة الفصل أن يجيب عن تساؤل مفاده : هل أسهمت هذه المؤلفات في تطوير البحث حول التصوف عموما والظاهرة التي تهم البحث خصوصا ؟ ويجيب «بكل موضوعية إن اهتمام مؤلفيها كان منصبا على التعريف بالرجال وسرد كراماتهم وبعض أقوالهم وما قيل في مدحهم من آثار ـ دون أن تهتم بالتصوف في حد ذاته - أو بطرقهم الصوفية ومذاهبهم وجهودهم...»(18)

وجاءت خاتمة الكتاب لتحيط من جديد - بعد خواتيم الفصول - بنتائج البحث وتكثيفها.

* * * *

الهوامش :

1) للاطلاع عليها يرجع إلى : الحركة الصوفية بمراكش ظاهرة سبعة رجال، ص 8.
2) نفسه، ص 6.
3) نفسه، ص 54.
4) نفسه، ص 61.
5) نفسه، ص162.
6) نفسه، ص 165.
7) الآثار الأدبية لصوفية مراكش، ص 64.
8) نفسه، ص 148.
9) نفسه، ص 163.
10) نفسه، ص 205.
11) يرجع إليها ابتداء من الصفحة 206.
12) نفسه، ص 237.
13) نفسه، ص 252.
14) مظاهر تأثير صوفية مراكش في التصوف المغربي، ص 42.
15) نفسه ابتداءا من الصفحة 61.
16) نفسه، ص 84.
17) يرجع إليها ابتداءا من الصفحة 85.
18) نفسه، ص 228-229.

* * * *

"تاريخ باربارياوقراصنتها"

للراهب الفرنسيسكاني بيير دان[1]

تقديم : حسن أميلي[*]

تكتسي المؤلفات التي تتناول تاريخ المغرب، والمدونة بأياد أجنبية أهمية بليغة في تعزيز معطيات المصادر المحلية، بما تقدمه من وجهة نظر خاصة تسمح للمؤرخ بتحقيق المقابلة، وضبط المعلومات وتمحيصها، والتسلح بموضوعية أدق عند تصديه للبحث التاريخي، وبالأساس حينما يتعلق الأمر بموضوع العلاقات الإسلامية ـ المسيحية ؛ أضف إلى ذلك ما تتميز به هذه المؤلفات من رصد لتفاصيل اجتماعية وحضارية وثقافية غالبا ما تغفل عنها بصيرة المؤرخ المحلي، لكونها طبيعية أو فطرية في مجتمعه وعصره، ولاتستوجب عناء الذكر.

وترتقي أهمية المؤلفات الأجنبية بالأخص عند انفرادها بوقائع معينة أو بموضوع مهمش، وبتطرقها إليه دون المؤلفات المحلية، فتكون سباقة إلى إبراز معطياته، وذكر تفاصيله، وإجمالا سد الفراغ الحاصل في هذا المنحى.

من هذا المنطلق، يعتبر كتاب "**تاريخ بارباريا وقراصنتها**" الذي ألفه الأب الراهب بيير دان (R.P. Pierre DAN)[2]، أحد المصادر الهامة بالنسبة للقرن السابع عشر لأقطار المغرب العربي عموما، وللمغرب الأقصى على وجه الخصوص، ليس لكون هذه الفترة قد تميزت بالندرة في التأليف التاريخي في عموم شمال إفريقيا فحسب، ولكن أساسا لاعتباره مصدرا تاريخيا متخصصا عني بالمجال البحري إجمالا، وبالجهاد البحري بصفة أدق، وهو المجال الذي يشكو من قصور واضح لدى المؤرخين المحليين عبر التاريخ[3].

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، جامعة الحسن الثاني.

وقد برز الراهب بيير دان بمؤلفه هذا - من منطلق معرفته بكونه من أوائل من باشر البحث في موضوع القرصنة ولصوصية البحر[4] - كمصدر إساسي لا غنى عنه للباحث في تاريخ الملاحة الإسلامية خلال العصور الحديثة، الأوربيون منهم والمسلمون على حد سواء؛ بما يقدمه من معلومات هامة ومفيدة عن تلك الحقبة الزاهية التي عرفتها الأساطيل الجهادية المغاربية انطلاقا من مراسي طرابلس وتونس والجزائر وتطوان وسلا الجديد[5]، ليس بالسرد التفصيلي لوقائع الروايات والإخباريات التي عايشها عن كثب، أو استقاها من المصادر الشفوية فقط، وإنما أيضا بنظرته الشمولية لمواصفات العمل الجهادي البحري، بدءا بمقوماته المبدئية، إلى نتائجه السلبية على العالم المسيحي، مرورا بالظروف المشجعة له على الاستمرارية، والفعالية التي تميزت بها أطره وكفاءاته.

وقد حرص الأب دان - في عمله هذا - أشد الحرص على الربط بين انتشار القرصنة في العصر القديم وذيوعها في العصور الحديثة، باذلا في سبيل ذلك جهودا عظيمة باستقصاء معلوماته وملاحظاته من مصادر متعددة ومتنوعة، كما بالاطلاع على أهم الوثائق المتوفرة لدى الكنيسة الفرنسية والقصر الملكي بباريس، ومعززا ذلك لدى تناوله للفترة التي عاصرها بمشاهداته العيانية من خلال رحلته إلى شمال إفريقا[6]، وباستقاء أخباره ومعطياته التكميلية من الروايات المباشرة من أفواه رجال البحر، والقناصل، والمبعوثين الدبلوماسيين، والرهبان المخلصين، والمستعبدين المفتكين وغيرهم.

على أن أهمية الكتاب كمصدر أساسي، تكمن بصورة واضحة في طبعه ونشره تحت عناية كاتبه وهو على قيد الحياة، وبرعاية رسمية من السلطات الفرنسية العليا[7]، محافظة عليه **من أي تحريف، أو بتر**، أو تشويه.

مؤلف الكتاب

إذا كان كتاب **«تاريخ بارباريا، وقراصنتها»** من أهم المصادر التي اعتمدها مختلف المهتمين والباحثين في موضوع العمل الملاحي والقرصني[8]، فإن صاحب الكتاب لم يحظ من طرفهم بأية ترجمة أو تعريف يسلط الأضواء على شخصيته، ولم

نقف على أي شئ يوفر لنا ولو تفاصيل مقتضبة عن الراهب دان. وفي محاولة منا لاستدراك بعض من هذا الخصاص، اعتمدنا في التعريف بالمؤلف بدرجة قصوى على تتبع واقتفاء الشذرات المتفرقة في كتابه المذكور.

هو بيير دان، فرنسي الأصل والنشأة. وبناء على رحلته التي تمت سنة 1633 [9]، من المرجح أن يكون مولده في السنوات الأخيرة من القرن السادس عشر أو مطلع القرن الموالي، دون أن نعرف مكان ولادته، ولا نشأته، وقد انخرط في سلك رهبان منظمة الثالوث الأقدس وافتداء الأسرى المعروفة عاميا بمنظمة «الماتوران»، وفي كنفها تلقى مبادئها وتكوينها الديني، وتسلسل في نظامها الرهباني إلى حين حصوله على درجة الباكلوريا في علم اللاهوت من كلية باريس.

وقد أهله علمه وتجربته ليشغل مرتبة مدير ورئيس لدير المنظمة ببلدة شيل (Schell) الفرنسية [10] على عهد لويس الثالث عشر، وبهذه الصفة شارك سنة 1633 ضمن بعثة منظمة الثالوث الأقدس في رحلة إلى شمال إفريقيا من أجل افتكاك الأسرى الفرنسيين بمدينتي الجزائر وتونس.

بعد ذلك سيحظى الراهب دان بمنصب أكثر تميزا، إذ سيتم نقله من دير شيل إلى العاصمة الفرنسية باريس ليتقلد مهام إدارة ورئاسة دير المنظمة المنشإ بقصر فونطين - بلو الملكي[11]، وليصبح الراهب المقرب من الملك لويس الثالث عشر، إذ من المرجح أن يكون ذلك قد تم قبل إنجاز الطبعة الأولى لكتابه المذكور (1636)، وبتلك الصفة سيظل على رأس الدير المذكور في عهد خلفه لويس الرابع عشر، حيث سيكون في موقع متميز أهله لمتابعة مختلف رحلات رهبان منظمة الماتوران إلى إفريقيا لافتداء الأسرى، وخاصة رحلات 1638، و 1641، و 1643، و 1945، و 1948[12]. وقد ظل الراهب دان مديرا للدير الملكي إلى ما بعد سنة 1649.

من خلال كتابه هذا، يبدو الراهب بيير دان نموذجا بارزا للصفوة الدينية المثقفة، المتميزة بسعة الاطلاع، وبالمشاركة في مختلف العلوم المعتمدة والمجازة لدى الكنيسة الكاثوليكية عموما، ولدى منظمة الثالوث الأقدس على وجه الخصوص؛ لاسيما وأن الأب

دان قد أضاف إلى ذلك موهبته الفذة في البحث والتدوين التي يؤكدها يسر استرساله في ذلك، وفراسته النجيبة في استغلال معلوماته الغزيرة خير استغلال لخدمة مقاصده وتعليل أحكامه.

وقد جمع المؤلف بين كفاءته في علم اللاهوت وانشغاله الكبير بمختلف صنوف المعرفة وفق المنهج الكنسي الكاثوليكي، مهتما بعلم الأخلاق، والتاريخ، والجغرافيا، وعلم الحيوان، وعلوم التنجيم والفلك، وعلم الأجناس، والآداب، وعلم الملاحة، حتى أضحى بمثابة موسوعة شاملة تعبر بجلاء عن المستوى العلمي ومجالات التكوين المعتمدة لدى النظام الديني الذي ينتسب إليه خاصة، والجامعة الفرنسية وكلية باريس خلال عصر النهضة بصفة عامة.

تاريخ بارباريا وقراصنتها :

أنجز الأب بيير دان مؤلفه «تاريخ بارباريا وقراصنتها لممالك ومدن الجزائر وتونس وسلا وطرابلس» في طبعتين، تمت أولاهما سنة 1636[13] على عهد لويس الثالث عشر، استغلالا لرحلته إلى شمال إفريقيا (1633) ؛ ونظرا لاطلاعه على تفاصيل وتقارير رحلات زملائه اللاحقة لنفس الغاية، أقدم على تنقيح مؤلفه، مضيفا إليه معلومات جديدة، وليوفر بذلك طبعة ثانية أكثر شمولية وتدقيقا سنة 1649[14] على عهد لويس الرابع عشر وهي بحوالي 550 صفحة من الحجم الكبير (21.5x30 سم)، بنموذج 43 سطرا، وبمعدل 10 كلمات /سطرا.

وفضلا عن الإهداء والمقدمة وترخيصات الملك ورجال الدين والفهارس، يضم متن الكتاب ستة كتب أو أجزاء موزعة على أربعة وسبعين (74) فصلا في المجموع مع ميزة خاصة بالجزء الثاني المتعلق بالمدن القرصانية الرئيسية الذي جزأه المؤلف إلى خمس إخباريات.

ونظرا لكثرة الفصول وغزارة العناوين الفرعية التي تشملها محتويات الكتاب، نقدم هنا موجزا مختصرا للمضامين العامة للأجزاء الستة :

الإهداء والتوطئة :

يتضمنان مقاصد المؤلف وغاياته في تشجيع الملك لويس الثالث عشر على ضرورة التصدي لأخبار القرصنة المنتشرة في شمال إفريقيا، مع حث الشعب الفرنسي على التطوع في تمويل عمليات منظمة الثالوث الأقدس من أجل افتكاك الأسرى المستعبدين في تلك الربوع.

*** الجزء الأول :**

«تاريخ القرصنة، وشيوعها في شمال إفريقيا»

خصص له المؤلف ثمانية فصول، وتناول فيها تفسير مصطلحي «باربارياً» و «بارباري»، مع وصف للبلاد وحكامها عبر التاريخ؛ قبل التحدث عن مفهوم القرصنة وتاريخها، ومشاهير رجالها من الأوربيين والمسلمين، وخصوصا ازدهارها في شمال إفريقيا منذ القرن السادس عشر بدافع عدائي ضد المسيحيين؛ منهيا ذلك بوصف رحلته الأولى ضمن بعثة من أجل افتكاك الأسرى، مشيرا إلى فشل مهمتها في الجزائر بمقابل نجاحها في تونس، ومستعرضا في ذلك مظاهر الاحتفاء بالمفتكين لدى عودتهم إلى فرنسا.

***الجزء الثاني :**

«المدن القرصانية في شمال إفريقيا، وأوضاعها»

جزأه المؤلف إلى خمس إخباريات في أربعة وعشرين (24) فصلا.

1 ـ الخبر الأول :

«أوضاع مملكة الجزائر ومدينتها، ودورها القرصاني» (في خمسة فصول)

تحدث فيه عن تاريخ الجزائر منذ العهد الروماني إلى حين خضوعها للنفوذ العثماني، مع ذكر أوضاعها الإدارية والاقتصادية والعسكرية والقرصانية، مستعرضا أوجه الصراع السياسي بين فصائل الحكم من جهة، وبين السلطة المركزية والأمراء المحليين من جهة ثانية؛ كما تطرق فيه للصراع ضد الإسبان، وآثار القرصنة على علاقات الجزائر بالدول الأوربية، مختتما ذلك بالصعوبات التي تعرضت لها بعثة منظمة الثالوث الأقدس أثناء قيامها بعمليات الافتكاك.

2 ـ **الخبر الثاني :**

«مملكة تونس ومدينتها، وقراصنتها» (في أربعة فصول)

عرف فيه بتاريخ البلد منذ الفتح الإسلامي حتى العهد الحفصي، وبالصراع الإسباني ـ العثماني الذي انتهى بتبعيته للقسطنطينية؛ واصفا وضعيته المعاصرة تحت نفوذ الانكشارية، مركزا اهتمامه على مدينة تونس من حيث الوصف ورصد الأحداث السياسية والنظام الإداري، واستقبالها للاجئين الأندلسيين، ثم ينتقل لذكر بعض الوقائع التاريخية الهامة، وخاصة حملة لويس القديس، والصراع السياسي داخل البلاط الحفصي، واتفاقيات السلم الموقعة مع الدول المسيحية، مختتما بدور قراصنة تونس، ومساعي فرنسا في هذا المجال، وعمليات الافتكاك التي قامت بها منظمة الثالوث الأقدس.

3 ـ **الخبر الثالث :**

«ممالك المغرب، ومدينة سلا ودورها القرصاني» (في ثمانية فصول)

تناول فيه نشأة جمهورية سلا على يد الأندلسيين اللاجئين، ومقدما أوصافها الجغرافية والسياسية والإدارية، وكذا المعاهدات والاتفاقيات المبرمة مع فرنسا وإنجلترة في شأن مسألة تحرير الأسرى، وعملية الافتداء التي أنجزتها المنظمة.

ثم ينتقل للحديث عن مملكة ومدينة مراكش وأوصافها وحكامها السعديين ومعاهدات مولى الوليد مع لويس الثالث عشر، وأثرها في تسيير افتكاك المستعبدين بسلا؛ معرجا بعد ذلك على مملكة ومدينة فاس كأعرق مملكة في شمال إفريقيا، مستعرضا تطوراتها السياسية، وغناها الفلاحي، وأعداد الأسرى الموجودين بها.

4 ـ **الخبر الرابع :**

«المدن الإسلامية الأخرى القرصانية» (في أربعة فصول)

ابتدأه بالحديث عن طرابلس التي استولى عليها العثمانيون من يد المسيحيين، متناولا نظامها الإداري والإقتصادي، ودورها القرصاني ومجهودات فرسان مالطا للحد من فعاليته، ثم يتحدث عن الازدهار السابق لقرصنة مدينة ألمورة، ودخولها تحت نفوذ

العثمانيين، ويختتم هذا الخبر بالحديث عن تطوان ودورها القرصاني السابق، وخضوعها لحكم العياشي، وعملية الافتكاك التي قامت بها المنظمة فيها.

5 ـ الخبر الخامس :

«عقيدة الإسلام المنتشرة في شمال إفريقياو ومظاهر مجتمعها» (في ثلاثة فصول)

خصه للحديث عن شمولية الإسلام في الإمبراطورية العثمانية وشمال إفريقيا، مع وصف للشعائر والتقاليد المتبعة في مختلف مجالات الحياة، وذكر العادات والمظاهر الاجتماعية، ونظام العدالة والتدريس، وأنواع السكان وأساليب عيشهم في المدن والبوادي.

* الجزء الثالث :

«أساليب العمل القرصاني ونتائجه».

خصص له المؤلف ثمانية فصول، للاهتمام بالحياة العملية لقراصنة شمال إفريقيا، مشيرا إلى أسباب نجاح المسلمين في هذا المضمار، وكيفية استعداداتهم، وتجهيزاتهم المعتمدة، وطرق مناوراتهم، وامتيازاتهم في ذلك، ثم يتطرق إلى أهمية المغانم، وكيفية توزيعها مع ما تشكله من حوافز للراغبين في المشاركة.

بعد ذلك يسرد أعداد السفن المستعملة في مختلف المدن القرصانية، مبينا أنواعها، ومظاهر اختلافها عن السفن المسيحية، والتحسينات التي طرأت عليها، ومحددا المسالك والأماكن المفضلة لعملياتهم، وأعداد المستعبدين المسيحيين ووصف لمعاناتهم، والخسائر الفادحة التي تمنى بها الدول المسيحية، وينهي هذا الجزء بوصف ذهنية القراصنة إزاء مخاطر البحر، وطقوسهم في استدرار النجاح خلال مواسم العمل.

الجزء الرابع :

«أهمية العلوج وأوضاعهم وأدوارهم القرصانية والعسكرية».

تناوله المؤلف في عشرة فصول، مشيرا إلى دوافع المسيحيين في التحول إلى علوج، ومساعي المسلمين في إجبارهم على ذلك، مع وصف للطقوس الاحتفالية المواكبة، مقدما أعدادهم حسب المدن القرصانية.

ثم يتحدث عن العقوبات التي يتعرض لها من ارتد منهم عن الإسلام أو حاول الفرار إلى الأراضي المسيحية؛ علاوة على عقوبة الإعدام التي يتعرض لها من سقط منهم في أيدي المسيحيين، منتهيا إلى التأكيد على مساهماتهم في تطوير الأنظمة العسكرية والملاحية لتركيا وشمال إفريقيا، مستدلا بالمماليك والانكشارية، ومن انتمى إليهم من مشاهير القراصنة.

*الجزء الخامس :

«معاناة المستعبدين المسيحيين، وكيفية افتدائهم»

خصص له المؤلف ستة عشر (16) فصلا، تطرق فيه للظروف السلبية التي يكابدونها منذ سقوطهم في الأسر برا وبحرا، وطرق استنطاقهم وبيعهم، والتعسفات وأنواع السخرة التي يتعرضون لها، خصوصا في طواقم التجذيف، فضلا عن وصف أماكن اعتقالهم، وأساليب معاقبتهم، والصعوبات التي تعترض فرارهم من الأسر. كما يقدم لنا ظروف حياتهم الدينية وطرق دفن موتاهم، مختتما بالحديث عن أسعارهم والرسوم المؤداة عنهم لدى مغادرتهم لمدن شمال إفريقيا.

الجزء السادس :

«أدوار منظمة الثالوث الأقدس».

خصها المؤلف بثمانية فصول، للتحدث عن ظروف نشأتها وانتشارها في العالم المسيحي، واهتمامها منذ البداية بافتكاك الأسرى على عهد مؤسسها جان دو ماطا في الأندلس وشمال إفريقيا، وأسباب تقلص عمليات الافتكاك في زمنه؛ مقدما إشارات عن أدوارها التاريخية في إسعاف وتحفيز الحملات الصليبية السابقة، وآثار ذلك على تعدد أديرتها وإمكانياتها المادية، مختتما هذا الجزء بذكر تضحيات الرهبان، ومعجزاتهم في سبيل افتكاك الأسرى.

- منهجية المؤلف وأسلوبه :

صاغ الراهب بيير دان كتابه بأسلوب اللغة الفرنسية القديمة، متأثرا بوضوح بعمق الروح الدينية الكاثوليكية، نظرا لتكوينه المؤسس على علم اللاهوت، معرفة ورهبنة؛

إذ لا تخلو صفحة من صفحات الكتاب من الإشارات المسيحية الممجدة للكنيسة الكاثوليكية والمتعصبة ليس ضد العقيدة الإسلامية فحسب، بل وحتى ضد العقائد والمذاهب الدينية المخالفة، لاسيما وأنه اعتمد في أغلب الفصول مباشرة مناقشة إحدى الميزات البشرية، سلبية أو إيجابية، كمنطق رئيسي للشروع في تناول مواضيعه الفرعية، تأكيدا على أهمية الجوانب السلوكية والأخلاقية في توجيه الأحداث والاختيارات البشرية، منتصرا للقيم الدينية المسيحية بالاستشهاد بالمصادر المتعددة، وللتعزيز أو المقارنة بين الكتب المقدسة وكتب اللاهوت من جهة، والأساطير القديمة والمؤلفات السابقة من جهة أخرى.

وقد سعى المؤلف ـ كما وضح منذ البداية ـ إلى التعريف بقراصنة شمال إفريقيا لغايتين أساسيتين.

ـ **أولا** ، للتأكيد على خطورة أفعالهم على العالم المسيحي ومصالحه، الأمر الذي يستوجب على الملك الفرنسي ضرورة الاهتمام بمكافحتها.

ـ **ثانيا** ، لوصف أوضاع المستعبدين المسيحيين عموما، والفرنسيين على وجه الخصوص، الذين يضطر البعض منهم إلى الارتداد عن العقيدة المسيحية؛ وغايته من وراء ذلك استدرار شفقة عموم الفرنسيين، وحثهم على بذل المزيد من الصدقات والهبات من أجل تنشيط عمليات الافتكاك.

ولهاتين الغايتين ارتأى المؤلف ضرورة توفير نظرة عامة عن شمال إفريقيا وعن مكوناتها البشرية، وعدائها الطبيعي للمسيحية منذ انتشار الإسلام بها تمهيدا للدخول في تفاصيل تعريفية بمختلف المدن الرئيسية حسب الأهمية، مبرزا جوانب قوتها وضعفها بشكل يخدم مقصد غايته الأولى.

ونلاحظ أن المؤلف قد خصص الأجزاء، الثالث والرابع والخامس بصفة أدق لاستعداء المجتمع الفرنسي خاصته وعامته ضد العمل القرصني لشمال إفريقيا، باستعراضه للمخاطر التي تتهدد لا مصالح العالم المسيحي فحسب، بل وما تخلفه من نتائج سلبية على إشعاع الدين المسيحي إجمالا[15]، بسقوط عناصره في الأسر، كما

بانتشار حالات الردة عن المسيحسة إلى الإسلام (العلوج)[16]، مع ما يقدمه ذلك من كفاءات وخبرات يستفيد منها أعداء المسيحية، ويزيد من حجم خسائر أوربا ماديا ومعنويا.

ولخدمة غايته الثانية، خصص الجزأين الأخيرين لتقديم صور عن معاناة المستعبدين ومكابداتهم على أيدي من تملكوهم، واصفا شدة كروبهم كلما ترسخ إيمانهم بالديانة المسيحية، الأمر الذي يتطلب بذل الجهود العظيمة من أجل افتدائهم وإعادتهم إلى العالم المسيحي، مقدما في ذلك منظمة الثالوث الأقدس كتنظيم لا غنى عنه في هذا المضمار، والذي برز فيه منذ البداية، وباعتباره الأكثر تأهيلا للاضطلاع بهذه المهمة التي مع ذلك لا يمكن تنفيذها إلا بمسارعة عامة الفرنسيين إلى توفير الأموال اللازمة عن طريق الهبات والصدقات والتبرعات.

وإذا كانت هذه هي مقاصد المؤلف، فإنه قد أوضح منذ البداية عدم نيته صياغة تاريخ شامل عن أقطار شمال إفريقيا[17]، وإنما رام إطلاع الجمهور الفرنسي على بعض الأخبار الهامة والأساسية التي تقربه من تكوين تصور عام عن رجال القرصنة المغاربيين وعن مجتمعاتهم، مقدراً أن تأليفه وإن كان سباقا إلى الحديث عن العمل القرصني بالمدن الرئيسية : الجزائر، وتونس، وسلا، وطرابلس، فإنه مع ذلك لا يدعي الإلمام التام بتاريخ العمل القرصني بها.

وقد اعتمد المؤلف في تأليفه هذا على سعة اطلاعه، التي يشهد عليها تنوع وكثرة المصادر التي اعتمدها في هذا الكتاب، بدءا بمصادره الدينية البارزة في حضور النفحة الكنسية في مختلف الأجزاء والفصول صيغة ومضمونا، ويبرز ذلك بجلاء أوضح في تعدد الاستشهادات المأخودة من الكتب السماوية (الإنجيل، والتوراة، ومزامير داود)، إلى جانب الكتب اللاهوتية المعتمدة لدى الكنيسة والمؤلفة من قبل علمائها في مختلف العصور (أمثال : القديس جيروم، والقديس أغسطين، وأوزيب، ويوحنا الإنجيلي، وبيلفوريه، ونانجيس، وغريغوار الأول، وجوان أنيوس، والقديس أمبرواز، وغونزاليس دافيلا وغيرهم).

كما نجد حضورا قويا للفكر القديم في ثقافة المؤلف ومرجعياته، إذ أن أزيد من نصف مصادره تعود لفترة ما قبل القرن الثالث الميلادي؛ كما نجده عند تناوله لتاريخ شمال إفريقيا وأوضاعها يعتمد بصفة أساسية على معاينته الميدانية ومروياته الشفاهية نظرا لضآلة الكتب المهتمة بهذه المنطقة تاريخيا (ليون الإفريقي، ومارمول كاربخال، وديبغو دي طوريس)، وجغرافيا (بطليموس، وليفيو سانوطو).

ومن جهة أخرى، تميز المؤلف بذاكرته القوية والمنظمة من خلال تدوينه لمختلف الأحداث التي عايشها عن كثب، ساعيا إلى تعزيزها بالمعلومات الشفوية المباشرة من مرويات شهود العيان، دائبا على البحث والتنقيب في تفاصيلها وأسبابها ونتائجها، يجدبه في ذلك فضول الباحث التاريخي والاجتماعي؛ بل كثيرا ما نجده يتوقف عند مناقشة الوقائع محاولا الربط بين الأحداث المعاصرة له والأحداث القديمة، متعمقا في مناقشة الأصول والدوافع والأسباب، حريصا على اقتفاء الآثار، وعلى التعريف بالمواقع والنظم والأقوام والأشخاص.

وقد حرص المؤلف بشدة على إطلاع القارئ المسيحي والفرنسي على ما يعتقده غريبا ومجهولا عنه، مستشهدا في ذلك باستطرادات ملائمة وروايات معبرة وموضحة، موضوعيا إلى حد ما لدى تعرضه للجوانب السياسية والعسكرية والاجتماعية، ولا يجمح به خياله إلا حين تطرقه للمواضيع ذات الصبغة الدينية، أو لدى تحقيق المقاربة بين العالمين المسيحي والإسلامي، وبالأخص عندما يتعلق الأمر بالحديث عن العقيدة الإسلامية، وعن معاناة المسيحيين من القرصنة، وأوضاع المستعبدين، ومكابدات الرهبان في سبيل تخليصهم، وذلك نظرا لسيادة روح التعصب الديني الطاغية آنذاك، وحرص المؤلف - كما ذكر في مقدمته - على استدرار عواطف المسيحيين من أجل استقطابهم للإسهام في تمويل عمليات الافتكاك التي تقوم بها منظمته[18].

ومن بين الملاحظات الأخرى التي يفرزها كتابه، نجد حنين الراهب بيير دان - من خلال إشاراته المتعددة - إلى العهد الذي كانت فيه شمال إفريقيا خاضعة للإمبراطورية الرومانية أولا، ثم للإمبراطورية البيزنطية التي مكنت الديانة المسيحية من التغلغل في ربوعها، وكذا إلى الحملات الصليبية التي ساهم فيها الملوك الفرنسيون باعتبارها مهمة مقدسة ابتدعت لتدعيم المسيحية في مواجهة المد الإسلامي.

وإذا كان من شيء يستوجب مؤاخذة المؤلف عليه، فهو نظرته العدائية القصوى للدين وللمجتمع الإسلاميين، الأمر الذي جعل بعض الفقرات والتعابير تحبل بالأباطيل والنعوت الشائنة ـ مما فرض علينا أن نضرب صفحا عن ترجمتها وإدراجها ضمن المتن ـ؛ أضف إلى ذلك عدم بذل المؤلف لأي جهد يوازي جهده في التعريف بشمال إفريقيا، لا عند تطرقه للدين الإسلامي، ولا لتاريخ الأقطار الإسلامية عامة، وتاريخ الغرب الإسلامي بصفة خاصة، نتيجة نذرة مصادره في هذا المجال، مما جعل الاضطراب يشوب معلوماته عن الأحداث والوقائع التاريخية (مثلا : خلطه بين معركتي بواتييه والعقاب رغم تباعدهما الزمني والمكاني[19]، وخلطه بين العهدين الأموي والفاطمي[20]، وإدراجه للموالي كأسرة حاكمة في المغرب بين عهدي الموحدين والمرينيين[21] وغير ذلك).

ومن المؤاخذات الأخرى، نجد خروج الكاتب في كثير من الأحيان عن الاسترسال في موضوع محدد، فغالبا مانلاحظ إدراجه لمعطيات تاريخية قديمة غير مرتبطة زمكانيا بالموضوع، أو لإضافة معلومات أخرى تهم جوانب بعيدة عن الفكرة الرئيسية ؛ زيادة على بعض المؤاخذات المرتبطة بالشكل، لاسيما إسداله لقلب الأتراك كناية على المسلمين، وعدم حرصه على توضيح أسماء مؤلفي مصادره وعناوينها في الهوامش.

وعلى العموم، تبدو أهمية كتاب «تاريخ بارباريا وقراصنتها» جلية من خلال إلقاء نظرة على محتويات أجزائه الخمسة الأولى بالنسبة للباحث المهتم بتاريخ المغرب العربي وملاحته القرصانية إجمالا، وتاريخ المغرب الأقصى« بشكل خاص، بفضل ما تتضمنه من معلومات جديرة بالاهتمام، ولاسيما في شقها الملاحي [22] المتميز بغزارة المعلومات التي حاز بها المؤلف قصب السبق من موقعه كباحث من خلال المصادر المتنوعة التي استغلها بذكاء، أو من موقعه كرحالة عاين عن كثب بعضا من الوقائع المعاصرة، أو كمؤرخ فضولي يستقصي الروايات والشهادات، والتي أتت في معظمها غير متعارضة مع سيرورة الأحداث، وتغطي الفراغ الذي خلفه التراث التاريخي المحلي خلال حقبة تميزت باضطراب الأوضاع، والتي يقابلها سكوت المصادر.

* * * *

الهوامـش :

1 - Le révérand Pére Pierre DAN : " Histoire de Barbaric, et ses corsaircs - 2 éd. Paris - 1649

2 - نحن الآن بصدد وضع اللمسات النهائية لتعريب الطبعة المذكورة من الكتاب، الصادرة بباريس سنة 1949، مع وضع لهوامشها وشروحها، وتنظيم لفصولها.

3 - أنظر رسالتنا الجامعية : «الجهاد البحري بمصب أبي رقراق خلال القرن السابع عشر» - إشراف الدكتور محمد حجي - كلية الاداب والعلوم الانسانية - جامعة محمد الخامس - الرباط - 1989/88 - ص9.

4 - الأب دان : «تاريخ باربارِيا...» - المقدمة - ص 5.

5 - نفسه - الجزء الثاني.

6 - قام بها المؤلف إلى شمال إفريقيا بمهمة المساهمة في افتكاك الأسرى الفرنسيين بالجزائر وتونس، وذلك سنة 1633، أنظر الجزء الأول - الفصل السابع.

7 - أنظر ترخيص الملك لويس الرابع عشر للمؤلف الصادر في 12 أكتوبر 1648 في إنجاز الطبعة الثانية - أنظر المقدمة - ص 9.

8 - من بين أهم المؤلفات نذكر : Gosse Philippe : "Histoire de la Piraterie"; Coindreau Roger : "Les Corsaires de Salé"; Monlau Jean : "Les Etats Barbaresques"; Des Champs Hubert : "Pirates et flibustiers"; Hubac Pierre : " Les barbaresques"; Merrien Jean : "Histoire des corsaires" etc...

9 - نفسه - الجزء الأول - ص 39.

10 - نفسه - الجزء الأول - ص 64.

11 - نفسه - المقدمة - ص 3.

12 - نفسه - أنظر ص 51، و 136، و 148، و 193، و 197.

13 - أنظر موافقتي الرئيس العام لمنظمة الثالوث الأقدس، وعلماء اللاهوت بكلية باريس - المقدمة - ص 7و 8.

14 - أنظر الغلاف الأصلي للكتاب.

15 - الجزء الأول - ص 26 و 27.

16 - أفرد له المؤلف الجزء الرابع من الكتاب.

17 - المقدمة - ص 5.

18 - المقدمة - ص 4.

19 - الجزء الأول - ص 7.

20 - الجزء الثاني - ص 156.

21 - الجزء الأول - ص 7.

22 - أنظر على الخصوص الجزء الثالث من الكتاب

* * * *

قراءة في كتاب "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" لعبد الواحد المراكشي

جميلة حيدة(*)

إن موضوع كتاب "المعجب" كما يظهر من عنوانه هو التعريف بأحوال المغرب العربي والأندلس من لدن فتح هذه الأخيرة إلى حدود سنة 621هـ.

تناول عبد الواحد المراكشي[1] في كتابه جميع الجوانب المتعلقة ببلاد المغرب والأندلس ـ مع الاهتمام أكثر بالأندلس ـ حيث وصف الحالة السياسية لهذه البلاد طوال الحقبة المؤرخ لها، كما وصف الحالة الأدبية والفكرية، وتحدث عن طبيعة هذه البلاد من الناحية الجغرافية، ووصف مدنها وأنهارها، وذكر أنواع المعادن الموجودة بها، وتحدث عن طبيعة سكانها وأوصافهم... إلا أن موضوع الكتاب الرئيسي كما هو واضح هو تاريخ المغرب والأندلس.

ونقف في المقدمة على فقرة تؤكد أن الوزير العباسي ـ لم يذكر اسمه ـ الذي طلب من المؤلف تأليف هذا الكتاب هو الذي حدد ورسم الموضوعات التي ينبغي أن يشتمل عليها. يقول المراكشي : «فإنك سألتني... إملاء أوراق تشتمل على بعض أخبار المغرب وهيئته وحدود أقطاره وشيء من سير ملوكه خصوصا ملوك المصامدة بني عبد المومن من لدن ابتداء دولتهم إلى وقتنا هذا، وان ينضاف إلى ذلك، نبذة من ذكر من لقيته أو لقيت من لقيه أورويت عنه بوجه ما من وجوه الرواية من الشعراء والعلماء وأنواع أهل الفضل».[2]

---

* أستاذة جامعية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة.

مبحث الأدب :

بالرغم من أن "المعجب" كتاب في التاريخ لم يرد فيه الأدب مقصودا لذاته وإنما خدمة لما يتطلبه السياق. إلا أنه مع ذلك يعتبر مصدرا هاما من مصادر الأدب العربي في المغرب، لما يضمه من مادة أدبية ضخمة. فقد أولى المراكشي عناية خاصة للجانب الفكري والأدبي بخاصة، حيث وصف الحياة الفكرية والأدبية خلال الفترة التي شملها تاريخه وصفا دقيقا، ووقف عند أبرز القضايا والظواهر الفكرية التي كانت مطروحة في ذلك الوقت، كقضية إحراق المرابطين لكتب الغزالي، والظروف التي أحاطت بهذا الحدث، ومحاربتهم لكل ما لا صلة له بالفقه المالكي، إذ أكد المؤلف في أكثر من موضع، أن عصر المرابطين لم يعرف من العلوم النظرية سوى علم الفروع. يقول في معرض حديثه عن يوسف بن تاشفين : «ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من عَلِم عِلْم الفروع، أعني فروع مذهب مالك. فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله[3]». ويقول في مكان آخر من كتابه متحدثا عن ابن تومرت : «فجرت له مناظرة كان له الشفوف فيها والظهور، لأنه وجد جوا خاليا وألفى قوما صياما عن جميع العلوم النظرية خلا علم الفروع»[4]. وناقش المراكشي بكثير من الاهتمام، قضية عصمة المهدي وما طرأ على موقف الخلفاء الموحدين من تحول تجاه هذا الموضوع[5]. كما أثار قضية إحراق الكتب الفقهية من طرف الموحدين، كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبواذعي، وواضحة ابن حبيب، ومما قاله في هذا الموضوع : «... لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس، يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار، وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة».[6]

وفي مقابل هذه الكتب التي تم إحراقها، وجهت العناية إلى المصنفات العشرة التالية : الصحيحين، الترمذي، الموطأ، سنن أبي داوود، سنن النسائي، سنن البزّار، مسند ابن أبي شيبة، سنن الدارقُطني وسنن البيهقي، حيث جمعت الأحاديث من هذه المصنفات وعمل على نشرها بين الناس من أجل «محو مذهب مالك.وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمْل الناس على الظاهر من القرآن والحديث»[7].

هذا ما يتعلق بأهم الظواهر والقضايا الفكرية التي طرحها عبد الواحد المراكشي في معجبه، أما الجانب الأدبي فقد خصه باهتمام كبير وعناية فائقة، حيث تحدث عن مجموعة كبيرة من الأدباء والشعراء من مختلف الفئات. وقد أفرد لهذا الغرض أبوابا وفصولا مستقلة يكاد يوازي عددها عدد الأبواب والفصول المخصصة للأخبار والأحداث السياسية والتاريخية.

وسأخصص هذا المقال لدراسة الطريقة التي سلكها المؤلف في إيراد المادة الأدبية ومناقشتها، وسأتناول هذا الجانب من خلال الخطوات التالية :

1 ـ تراجم الاعلام

2 ـ الببليوغرافيا

3 ـ المنتخبات الأدبية، الشعرية خاصة.

4 ـ الحس النقدي.

1 ـ تراجم الأعلام : ترجم المؤلف لعدد كبير من الأعلام، السياسية والأدبية :

أ ـ تراجم الخلفاء والأمراء : سلك المراكشي نهجا يكاد يكون مطردا فيما يخص تراجم الشخصيات السياسية حيث تناول في كل ترجمة العناصر التالية :

ـ النسب.

ـ تاريخ المولد والوفاة.

ـ الأخبار الشخصية.

ـ الصفات الفنية (الجسدية).

ـ الصفات الذاتية (والعلمية).

والذي يهمنا من هذه التراجم من الناحية الأدبية ما ذكره المؤلف من صفات تعكس المنزلة الفنية التي تحتلها الشخصيات المترجم لها. فقد قدم بعمله هذا خدمة جليلة للقارئ المهتم بتاريخ الأدب العربي في المغرب والأندلس، حيث كشف عن الجوانب العلمية والأدبية لدى أعلام لم يعرف عنها معظمهم سوى اشتغالهم بالسياسة والسلطة.

وساق لهم مادة أدبية لا بأس بها من الأشعار التي اختارها المؤلف وانتقاها. ففي ترجمته مثلا لأبي يعقوب قال : «... أعرف الناس كيف تكلمت العرب، وأحفظهم لأيامها ومآثرها وجميع أخبارها في الجاهلية والإسلام...»[8]. أما المعتمد بن عباد فكان «يشبه بهارون الواثق بالله من ملوك بني العباس ذكاء نفس وغزارة أدب، وكان شعره كأنه الحلل المنشرة».[9]

وعادة ما ترد مثل هذه الصفات مختصرة في مستهل الترجمة، ثم يعود المراكشي إلى تفصيل القول فيها في سياق الترجمة بحيث يدعمها بالاختيارات والشواهد. يقول في ترجمة عبد الرحمن بن هشام : «... كان في غاية الأدب والبلاغة والفهم ورقة النفس، كذا قال أبو محمد علي بن أحمد، وكان خبيرا به لأنه وزر له، وقال الوزير أبو عامر أحمد بن عبد الملك ابن شهيد : كان المستظهر شاعرا ويستعمل الصناعة فيجيد، وهو القائل في ابنة عمه :

حمامة بيت العبشميين رفرفت	فطرت إليها من سراتهم صقْرا
تقلُّ الثريا أن تكون لها يدا	ويرجو الصباحُ أن يكون لها نحرا
وإني لطعَّان إذا الخيل أقبلت	جوانبها حتى ترى جونها شقرا
ومكرم ضيفي حين ينزل ساحتي	وجاعل وفرى عند سائله وفرا

وهي طويلة، قالها أيام خطبته لابنة عمه أم الحكم بنت سليمان المستعين. قال أبو عامر «وكان متهما في أشعاره ورسائله، حتى كتب أبياتا ليعلى بن أبي زيد حين وفده عليه ارتجالا، فعجب أهل التمييز منه، وأما أنا فقد كنت بلوته، وكان ورود يعلى فجأة ولم يبرح من مجلسه حتى ارتجل الأبيات وأنا والله أخاف أن يزل، فأجاد وزاد»[10].

واهتم المراكشي في سياق حديثه عن صفات المترجم، بذكر أساتذته وشيوخه، وهذه عادة طيبة لا تخفى أهميتها وفوائدها، فقد جاء مثلا في ترجمة يوسف بن عبد المومن قوله : «... ولقي بها (أي اشبيلية) رجالا من أهل علم اللغة والنحو والقرآن، منهم الأستاذ اللغوي المتقن أبو اسحاق ابراهيم بن عبد الملك المعروف عندهم بابن ملكون فأخذ عنهم جميع ذلك وبرع في كثير منه»[11].

لقد حرص المراكشي في تراجمه للحكام (خلفاء، أمراء، وزراء...) على ذكر كل ما يتعلق بثقافة المترجم وتكوينه الثقافي والعلمي مع إيراد كل ما يدل على شغفه بتحصيل مختلف العلوم والآداب إذا كان من المهتمين بهذا المجال. كما اهتم بذكر المساجلات الأدبية التي كانت تشهدها مجالس هؤلاء. وساق بعض الحكايات والطرائف في هذا الموضوع.

ب ـ تراجم الشخصيات الأدبية :

1) تراجم رئيسية أفرد لها المؤلف فصولا مستقلة، كترجمة ابن عبدون، وابن زيدون، وابن وهبون، وابن عمار، والمعتمد، وابن رشد، وابن طفيل وغيرهم...

2) تراجم ثانوية، وردت ضمن الترجمة للخلفاء والأمراء، أو ضمن سرد الأخبار والأحداث السياسية، أو ضمن النقل عن المصادر، حيث يعرف ببعض الشخصيات التي يرد ذكرها في تلك المصادر تعريفا يطول أو يقصر حسب أهمية الشخص المذكور. والمراكشي في الحالتين يحاول أن يعرف بالشخصية الأدبية من جميع النواحي ويمثل لانتاجاتها ـ الشعرية والنثرية ـ ببعض المنتخبات.

وعلى غرار تراجم الشخصيات السياسية، ركز المراكشي في تراجم الأدباء والشعراء على مجموعة عناصر لم يحد عنها وهي : النسب، الموطن، تاريخ المولد والوفاة، الصفات الجسمية والصفات الفنية والأخبار الشخصية.

ففيما يخص النسب، اهتم به المؤلف اهتماما خاصا ذلك أن نسب الخلفاء غالبا ما يكون معروفا بخلاف الأدباء والعلماء والشعراء الذين يلتفت عادة إلى علمهم وأدبهم وشعرهم ويهمل ما سوى ذلك في كثير من الأحيان.

وعناية المراكشي بالنسب لا تقف عند حدود تتبعه واستقصائه، بل كثيرا ما يتجاوز ذلك إلى تحقيقه وإثبات صحته يقول في ترجمة ابن حزم الظاهري :«هو أبو محمد علي بن أحمد ابن سعيد بن حزم بن غالب بن صلح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي، مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية ابن عبد شمس بن عبد مناف القرشي، قرئ علي نسبه بخطه على ظهر كتاب من تصانيفه...»[12]

وقد يستـهل المراكشي التـرجمة بذكر النسب، وهذه الطريقة هي الغالبـة على تراجمه. وقد يستهلها بإيراد المنتخبات الشعرية، بعدها يترجم لصاحبها ترجمة عادة ما تكون مـوجزة في هذه الحالة. وتارة أخرى يبدأ ـ بعد ذكر اسم المترجم ـ مباشرة بالحديث عن صفاته الفنية.

ويترجم المؤلف في بعض الأحيان للشخص الواحد في أكثر من موضع، كما هو الحال بالنسبة لابن رشد، وهذا نتيجة عدم وجود طريقة دقيقة ومنظمة تحكم ترتيب مواد الكتاب.

ولقد ترجم المراكشي لنفسه في أماكن متفرقة من كتابه، فأضاء عدة جوانب من حياته وشخصيته وثقافته، حيث سرد كثيرا من أخباره وتنقلاته واتصالاته وعلاقاته بمعاصريه من ذوي السلطة والعلم والأدب، وما كان يتم بينه وبينهم من جلسات أدبية ومطارحات شعرية نقل إلينا منها الكثير.

2 ـ البيليوغرافيا :

من الجوانب المهمة التي اهتم بها عبد الواحد المراكشي في معجبه، إثبات مؤلفات ومصنفات الأدباء والعلماء. فهو غالبا ما يختم تراجم الأعلام بذكر ما تركوه وخلفوه من كتب، وقد يذكرها أحيانا في سياق الترجمة، ففي ترجمة ابن رشد مثلا أنهى حديثه عن هذا الفيلسوف بقوله : «وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم في جزء واحد في نحو مائة وخمسين ورقة، ترجمه بـ «كتاب الجوامع» لخص فيه كتاب الحكيم المعروف بسمع الكيان، وكتاب السماء، والعالم، ورسالة الكون والفساد، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب الحس والمحسوس، ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء».[13]

ويقول في سياق ترجمته لابي بكر بن طفيل : « ... فمن رسائله الطبيعيات رسالة سماها "حي بن يقظان" غرضه فيها بيان مبدأ النوع الإنساني على مذهبهم، وهي رسالة لطيفة الجرم كبيرة الفائدة في ذلك الفن، ومن تصانيفه الالهيات، رسالة في النفس رأيتها بخطه رحمه الله...»[14].

وتختلف طريقة المراكشي في ذكر وعرض الكتب والتصانيف من مكان لآخر فتارة يصف مضمونها ومحتواها وصفا ماديا فيذكر عدد أجزاء الكتاب الواحد وعدد أوراقه وما إلى ذلك...

ووصف الكتب وذكرها عادة طيبة دأب مؤرخونا قديما وحديثا على ممارستها وإيلائها اهتماما كبيرا، إذ لا تخفى أهمية الببليوغرافيا في تقريب مختلف المصنفات والمؤلفات من القارئ، وإطلاعه عليها بحيث يقف على أهم محتوياتها.

3 ـ المنتخبات :

خصص المراكشي حيزا كبيرا من معجبه للمختارات الأدبية وبخاصة الشعرية، إذ نادرا ما ترد النصوص النثرية. فقد ضم الكتاب أربعة وتسعين وخمسمائة بيت من **الشعر، وزعها المؤلف على سبعة وسبعين سياقا، وتوزعت هذه الأشعار مختلف** الأغراض الشعرية المعروفة من نسيب ومديح ورثاء وبكاء الديار والأشخاص، واستنجاد...

أما النصوص النثرية المضمنة في "المعجب" فكلها عبارة عن رسائل تتراوح بين الرسائل الاخوانية والسياسية والاخبارية.

وقد تحكمت عدة عوامل في عملية الانتخاب، من هذه العوامل ما يلي :

أ ـ تأكيد الحدث التاريخي : ذلك أن المراكشي حرص على تدعيم الحدث المؤرخ له، بإيراد بعض النصوص الشعرية التي قيلت فيه، وغالبا ما تكون في مدح الخليفة بمناسبة انتصاره في معركة، أو قضائه على ثورة أو تمرد أو ما إلى ذلك. وإذا كان النص المختار نصا نثريا ـ رسالة ـ فغالبا ما يكون في العبر والحكم، بحيث يفرضه سياق التأريخ لبعض الأحداث.

ب ـ **التمثيلية** : لقد دأب المراكشي على إيراد النصوص التي تمثل إنتاج الشعراء وتعطي صورة واضحة عن قدراتهم الإبداعية وتعكس بجلاء مستواهم في ميدان الشعر والنظم، وتكشف عن منازلهم بين نظرائهم.

جـ ـ **الجودة الفنية** : يتوفر المراكشي على ذوق أدبي رفيع، اكتسبه عن طريق ثقافته الأدبية الواسعة واطلاعه الكبير على اللغة وتمكنه من أدواتها بالإضافة إلى أنه كان شاعرا، أو على الأقل كانت له بعض المحاولات في هذا المجال، وقد ساق بعضا منها أثناء سرده لأخباره ومجالساته الأدبية ومطارحاته الشعرية مع بعض أصدقائه، حيث أورد ثمانية أبيات من قصيدة مدح بها إبراهيم بن أبي يوسف الأمير الموحدي، وبيتين في التجنيس اللفظي، وآخرين في الغزل.

وقد مكنه ذوقه الأدبي وحسه النقدي من اختيار أجود النصوص، إذ لا يخالف هذا المعيار الاختياري القائم على أساس الجودة الفنية إلا فيما ندر. وعندئذ يشير إلى ذلك كما هو الحال عندما أورد أبياتا من قصيدة لأحد الشعراء ـ لم يذكر اسمه ـ فقال في حقها : «وهي طويلة، هذا ما اخترت له منها ولم أوردها في هذا الموضع لأنها من مختار الشعر، ولكن لموافقتها الفصل الذي قبلها»[15].

وتختلف طريقة المراكشي في إيراد المنتخبات الشعرية من مكان لآخر حسب السياق الذي ترد فيه. فهو تارة يسوق القصائد كاملة على تواليها مهما بلغ عدد أبياتها فيشي إلى ذلك. وتارة أخرى يقتطف من القصيدة بعض الأبيات حسب اختياره ودون ترتيب. إما لأن ذلك كل ما بقي عالقا في ذهنه، وإما لأنه لم يحفظ من القصيدة إلا بعض الأبيات التي راقته معانيها وصورها. إلا أن المراكشي في الحالتين لا يكتفي بنموذج واحد لكل شاعر. بل يسوق له عدة نماذج في مختلف الأغراض والمناسبات مما يمكن القارئ من أن يكون صورة واضحة عن شعر هؤلاء الشعراء الذين تحدث عنهم الكاتب. لكن هذا يحدث حين ترد النماذج ضمن التعريف بصاحبها في باب مستقل. اما حين يسوق النماذج كشاهد، أي للتأكيد على صحة الخبر التاريخي أو الحدث السياسي، فإنه يكتفي بإيراد نموذج واحد يطول أو يقصر حسب أهمية الحدث المخبر عنه. وعندما يورد قصيدة طويلة فإنه يحاول عادة أن يبرز ذلك، مثلا ساق للشاعر ابن حزمون قصيدة تتكون من تسعة وثلاثين بيتا مدح بها الخليفة المنصور، فبرر ذلك بقوله: «أوردتها وإن كان فيها طول، لغرابة عروضها وجودة أكثر أبياتها»[16]. ويقول في قصيدة ابن عبدون في رثاء بني الأفطس : «وأوردتها في هذا المنطق وإن كان فيها طول

مخرج عن الحد الذي رسمته، مخل بالتلخيص الذي شرطته، لصحة مبانيها، ورشاقة ألفاظها وجودة معانيها. سلك فيها أبو محمد رحمه الله طريقة لم يسبق إليها، وورد بشرعة لم يزاحم عليها...»[17]. وهذا التبرير هو في حد ذاته اعتذار للقارئ عن عدم التزامه الصارم بمسألة الايجاز والاختصار، الذي يشكل عنصرا هاما من خطة كتابه. لكن المراكشي له ميل إلى الأدب أكثر من ميله إلى التاريخ، لذلك نراه يخرج عن الخطة التي رسمها لكتابه - أي "الاختصار" - كلما وجد الفرصة لإشباع رغبته في سرد الأشعار التي تنال إعجابه.

وبالرغم من ان كتاب "المعجب" يحتوي على مختلف الأغراض الشعرية المعروفة، إلا أن المراكشي تعفف عن إيراد الهجاء المقذع وصان كتابه من هذا النوع من الشعر، معتمدا المقياس الأخلاقي في إثبات ما ينبغي إثباته وترك ما يجب تركه، وملتزما طريقة معظم سابقيه من كتاب ومصنفين، الذين كانوا يتحرجون من ذكر الهجاء المقذع عملا بقول الرسول (ص) «من روى هجاء مقذعا فهو أحد الشاتمين». وقد أشار إلى هذه المسألة في مثل قوله - وهو يتحدث عن الشاعر ابن حزمون - : «وله مع هذا في الهجاء، يد لا تطاول غير أنه يفحش في كثير منه (...) وله في هذا المعنى أحسن من هذا كثيرا، إلا أنه أقذع فيه، فلذلك لم أودعه هذه الأوراق، لأني لا أستجيز أن ينقل مثل هذا عني»[18].

ولم يورد المراكشي شعر الموشحات، حيث برر ذلك بقوله وهو يتحدث عن شعر أبي بكر بن زهر :«وله شعر كثير أجاد في أكثره، وأما الموشحات خاصة فهو الامام المقدم فيها، وطريقته هي الغاية القصوى التي يجري كل من بعده إليها، هو آخر المجيدين في صناعهتا، ولولا أن العادة لم تجر بايراد الموشحات في الكتب المجلدة المخلدة لأوردت له بعض ما بقي على خاطري من ذلك»[19].فالمراكشي تحدث عن الموشحات وعبر عن إعجابه بهذا الفن الذي عرف انتشارا كبيرا، وأقبل عليه الناس نظرا لقيمته الفنية والجمالية، لكنه مع ذلك رفض ايراد نماذج من محفوظه منها في معجبه، لأنه لم يستطع الخروج عن العادة التي جرت بأن لا تسجل الموشحات في الكتب "المجلدة المخلدة".

4 ـ الحس النقدي (النقد الأدبي) :

إن للمراكشي فيما يورد من نصوص أدبية، شعرية كانت أو نثرية، رأيا ينم عن حس نقدي ناضج، والأمثلة على ذلك كثيرة، فقد ضم كتاب المعجب ثمانية وأربعين إشارة نقدية، منها خمسة وأربعين في النقد الانطباعي أو الذوقي، وإشارة واحدة في النقد اللغوي، وإشارتين في النقد التعليلي. فإني لا أقصد بذلك ما تعنيه هذه المفاهيم في النقد الحديث، بل أقصد هذه الأنواع من النقد في شكلها وصورتها الأولى الساذجة.

وقد حصر المراكشي هذه الإشارات النقدية في مجال الشعر، إلا إشارة واحدة فقد خص بها رسالة أبي بكر ابن القصيرة.

1) النقد الانطباعي الذوقي :

بالرغم مما يعكسه كتاب المعجب من ثقافة أدبية ونقدية واسعة ومهمة، فإن المراكشي مع ذلك لم يستغل هذه الثقافة استغلالا كبيرا في ممارسته التطبيقية، لذلك لم يتعد في نقده، الانطباع الآني الذي يمليه عليه تنوقه الخاص للنصوص الأدبية.

ومما ورد في المعجب من آراء انطباعية، قوله معلقا على الأبيات التالية وهي لابن عبد ربه :

بين الرياض وبين الجو معترك ... بيض من البرق وسمر من السمر

ان اوترث قوسها كف السماء رمت ... نبلا من الماء في زغف من العذر

لأجل ذاك إذا هبت طلائعها ... تدرع النهر واهتزت قنا الشجر

فانظر ـ حفظك الله ـ إلى حسن توطئته لهذا المعنى وقوة تخلصه إلى هذا التشبيه بأحسن لفظ وأسهله على السمع والنطق»[20]

إن المراكشي بالرغم من أهمية القضايا التي يطرحها، إلا أنه لا يعطي لهذه القضايا ما تستحقه من تحليل، ويكتفي بمجرد الإشارات.

ويعبر عن رأيه في الشعر الجيد الذي تتوافر له الصناعة والموهبة فيقول في شعر المعتمد : «وله ـ رحمه الله ـ شعر كثير برز في أكثره وأجاد ما أراد، وسيمر منه في أضعاف أخباره ما يشهد له بالتبريز عند ذوي التمييز، فمما اختاره من شعره قوله :

علـل فـــــؤادك قـــــد أبـل علـيـل   واغنم حــيــاتك فــالبــقـــاء قليل
لو أن عـــمـــرك ألف عـــام كـــامل   مـــا كـــان حـــقـــا أن يقـــال طويل
أكـــذا يقـــود بك الأسى نحـــو الردى   والعـــود عـــود والشـــمـــول شـــمـــول
لا يســـتـــبـــيك الـهم نفـــسك عنوة   والكاس ســـيف في يديك صـــقـــيـل
بالعـقل تزدحم الهـمـوم على الحـشـا   فـــالعـــقل عندي أن تزول عـــقـــول[21]

إن المراكشي يقر بجودة شعر المعتمد، لكنه لا يبين عناصر هذه الجودة ويكتفي بالأحكام العامة، وهذا دأبه في معظم ما اختاره من أشعار، ففي شعر المعتمد دائما يقول " «ومن شعره الرشيق الخفيف الروح، الذي حكى الماء سلاسة والصخر ملاسة قوله...»[22] ثم يورد له ثلاثة أبيات.

وسيرا على عادة النقاد القدامى في وصف الشعراء وشعرهم، يقول المراكشي في ابن زيدون : «انه ذو الأدب البارع والشعر الرائع، أحد شعراء الأندلس المجيدين، وفحولها المبرزين، كان إذا نسب أنساك كثيرا، وإذا مدح أزرى بزهير، وإذا فخر أناف على امرئ القيس، فمن جملة مقاطعه التي تشهد له بجودة الطبع، واتقان الصنعة قوله :

بيني وبينك مـــا لو شـــئت لم يضـع   ســـر إذا ذاعت الأســـرار لم يذع[23]

وعن نونيته المشهورة يقول : «ومن نسيبه الذي يختلط بالروح رقة، ويمتزج بأجزاء الهواء لطافة قصيدته (...) والتي مطلعها :

أضـــحى التنائي بديلا من تدانينا   وناب عن طيب لقـيانا تجـافـينا[24]

أما قصيدة ابن عبدون في رثاء بني الأفطس، فقد أبدع في وصفها وأجاد. يقول في ذلك : «... وفيهم يقول الوزير الكاتب الأبرع ذو الوزارتين أبو محمد عبد المجيد بن عبدون... قصيدته الغراء، لا بل عقيلته العذراء، التي أزرت على الشعر، وزادت على السحر، وفعلت في الألباب فعل الخمر، فجلت عن أن تسامى، وأنفت من أن تضاهى، فقل لها النظير، وكثر إليها المشير، وتساوى في تفضيلها وتقديمها باقل وجرير، فلله هي

من عقيلة خدر قربت بسهولتها حتى أطمعت، وبعدت حتى عزت فامتنعت... أوردتها (...) لصحة مبانيها، ورشاقة ألفاظها، وجودة معانيها، سلك فيها أبو محمد رحمه الله طريقة لم يسبق إليها، وورد شرعة لم يزاحم عليها، فلذلك قل مثلها، لا بل عدم وعز نظيرها فما توهم ولا علم».[25]

فهذا الانطباع الوصفي الفني دليل قاطع على روعة القصيدة وجودتها، ومع ذلك فإن المراكشي لم يتجاوز وصف القصيدة بالجودة، إذ لم يتعد ذلك إلى التحليل والتعليل المفصل، واكتفى بتعيين مواطن الجودة وهي : صحة المباني، ورشاقة الألفاظ، وجودة المعاني، وسلوك طريقة جديدة في بنائها ومعانيها ومنهجها[26].

ومن النقد الموضوعي الذاتي الذي طبقه المراكشي في حق شعره، قصيدته التي مطلعها :

لكم على هذا الورى التقديم وعليهم التفويض والتسليم[27]

وهي في مدح إبراهيم أبي يوسف الموحدي، وقد ذكر أنه أنشدها لهذا الأمير أول يوم لقيه «فاستحسنها وبالغ في الثناء عليها، تفضلا منه وسؤددا، وجريا على سنن الأجداد، هذا مع ركاكتها، وقلة انطباعها، وظهور تكلفها»[28]. وقد أورد منها ثمانية أبيات في الفخر وهي كل ما بقي منها على خاطره، لتقادم عهدها وقلة اعتنائه بها[29].

والمتأمل في هذه الأبيات يتأكد من صحة حكم المراكشي، ومن موضوعيته وجرأته في ذلك.

واهتم المراكشي بمصطلح "المعارضة" اهتماما كبيرا، ولكنه على عادته لم يعمق القول في ذلك، فمثلا يشهد لسليمان الظاهر بأنه كان أديبا شاعرا ثم يورد له قصيدة رقيقة منها هذه الأبيات :

عجبا يهاب الليث حد سناني وأهاب لحظ فواتر الاجفان
وتملكت قلبي ثلاث كالدمى زهر الوجه نواعم الابدان
ككواكب الظلماء لحن لناظر من فوق أغصان على كثبان
إن لم أطع فيهن سلطان الهوى كلفا بهن، فلست من مروان[31]

ويعلق المراكشي على هذه القصيدة فيقول : «وإنما قصد المستعين بهذه الأبيات معارضة الأبيات التي عملها العباس بن الاحنف على لسان هارون الرشيد فنسبت إليه وهي :

ملك الثـلاث الآنسـات عناني وحللن من قلبي بكل مكان...إلخ[32]

فقد اكتفى المؤلف في تعقيبه على هذا النص، بالاشارة إلى معارضة سليمان الظاهر للعباس بن الاحنف، وإحالة القارئ على النصين للنظر في ذلك. وحاول المراكشي من خلال نقده الذوقي الموازنة والمقارنة بين الشعراء المترجم لهم وبين غيرهم من شعراء المشرق. لكنه في مقارناته لم يرق إلى مستوى الموازنة التفصيلية، حيث لجأ إلى هذا الأسلوب في النقد ليثبت فضل شعراء المغرب والأندلس بخاصة، ومكانتهم بين نظرائهم من شعراء المشرق المشهورين. وهو في هذه المقارنات لم يخضع للنزعة القبلية الإقليمية ولسلطانها على النفوس، بل توخى الموضوعية إلى أقصى حد، فنظر إلى شعر الشاعر في ذاته مجردا عن أي اعتبار. ففي حديثه عن أدب ابن حزمون وشعره يقول : «ولعلي ابن حزمون هذا قدم في الاداب واتساع في أنواع الشعر، ركب طريقة عبد الله بن حجاج البغدادي، فأربى فيها عليه، وذلك أنه لم يدع موشحة تجري على ألسنة الناس في تلك البلاد إلا عمل في عروضها ورويها موشحة على الطريقة المذكورة»[33]

ومما قاله في هذا الصدد في حق الشاعر المغربي ابن حبوس :«... وكانت طريقته في الشعر على نحو طريقة محمد بن هانئ الأندلسي، في قصد الألفاظ الرائعة والقعاقع المهولة وإيثار التقعير، إلا أن محمد بن هانئ كان أجود منه طبعا وأحلى مهيعا».[34]

فهو يؤكد ان ابن حبوس ركب طريقة ابن هانئ، ويتجلى ذلك في قصد الألفاظ الرائعة والقعاقع المهولة وإيثار التقعير، ومع ذلك يشهد ويقول في حق ابن عمار الأندلسي : «كان أحد الشعراء المجيدين على طريقة أبي القاسم محمد بن هانئ الأندلسي، وربما كان أحلى منزعا منه في كثير من شعره (...) ولم ألف أحدا ممن أدركته سني من أهل الآداب الذين أخذت عنهم إلا رأيته مقدما له مؤثرا لشعره، وربما تعالى بعضهم فشبهه بأبي الطيب وهيهات».[35]

هذه النصوص وغيرها تعكس كثرة المصطلحات النقدية التي اعتمدها المراكشي في ممارسته النقدية (طريقة، منزع، أربى، ركب...)، كما تعكس كثرة محفوظه وهو في تلك السن المتقدمة عند كتابته للمعجب.

ولقد أولى المؤلف عناية كبيرة لقضية نقدية طالما شغلت النقاد العرب، وهي قضية "السرقات الأدبية"، ومع ذلك لم يصدر منه اتهام صريح للشعراء بالسرقة، ولكنه اكتفى بإرجاع النص الشعري إلى الأصل الذي استمد منه صاحبه، إلا في حالة واحدة، اتهم فيها المراكشي الأمير الموحدي أبا الربيع سليمان بن عبد الله بانتحال شعر كاتبه محمد بن عبد ربه، يقول في ذلك : «ولأبي عبد الله اتساع في صناعة الشعر، إلا أنه نحل كثيرا من شعره السيد الأجل أبا الربيع سليمان بن عبد الله بن عبد المومن أيام كتابته له، ولم يدع ذلك في شيء مما نحله إياه من شعره، ولا ذكر انه له، فكان أكثر شعره ينشد لأبي الربيع وترويه الرواة له، عرفت ذلك بعد مفارقته إياه، لأني فقدت شعر السيد أبي الربيع، واختلف علي كلامه، ورأيت بخطه أشعرا نازلة عن رتبة الشعر جدا، فعلمت أن ذلك الأول ليس من نسجه»[36]

ففي هذا النص اتهام صريح لولي أمره أبي الربيع سليمان الموحدي في انتحال شعر كاتبه أبي عبد الله بن عبد ربه، والمراكشي يطلق التهمة بلغة اليقين بعد أن تأكد له ذلك من خلال تتبع شعر الأمير الموحدي وتأمله من حيث المستوى الفني والجمالي ومن حيث الخط، وكذلك من خلال المقارنة بين أشعاره في مراحل زمنية مختلفة[37].

وفيما عدا هذه التهمة المباشرة والصريحة بالسرقة، فإن المراكشي لم يعتمد "السرقات" كمقياس للتجريح، بل كان غرضه هو إظهار ما عند كل شاعر من أصالة، ومبلغ تقليده لمن سبقه أو عاصره من الشعراء، لذلك لم يستعمل قط لفظ "سرقات"، واستعمل كلمة "نحل" مرة واحدة في تعليقه على شعر الأمير سليمان الموحدي.

2) النقد التعليلي : إن المراكشي في حكمه وتعليقه على أشعار الشعراء، لا يصدر دائما عن مجرد الذوق والانطباع الآني، بل نجد له بعض الاشارات في النقد التعليلي، والنقد اللغوي وإن كانت قليلة، ذلك أن اهتمامه بهذا المجال ضعيف بالرغم من ثقافته الواسعة التي تؤهله للقيام بهذه المهام العلمية أحسن قيام. ففيما يخص النقد التعليلي (تعليل

الأحكام التي يصدرها في حق النصوص التي يسوقها) وردت له إشارتان : يقول في الإشارة الأولى : «قال أبو عبد الله الحميدي (...) لما قدم صاعد بن الحسن اللغوي على المنصور أبي عامر محمد بن أبي عامر، جمعنا معه، فسألناه عن مسائل من النحو غامضة فقصر فيها، فلما رآه ابن أبي عامر كذلك قال : دعوه، هو من طبقتي في النحو، أنا أناظره، قال : ثم سألنا صاعد فقال : ما معنى قول امرئ القيس :

كأن دماء الهاديات بنحره   عصارة حناء بشيب مرجل

فقلنا : هذا واضح، وإنما وصف فرسا أشهب عقرت عليه الوحش فتطاير دمها على صدره فجاء كهذا. فقال صاعد : سبحان الله، أنسيتم قوله قبل هذا :

كميت يزل اللبد عن حال متنه   كما زلت الصفواء بالمتنزل

قال ، فبهتنا كانا لم نقرأ هذا البيت قط واضطررنا إلى سؤاله عنه، فقال : إنما عنى احد وجهين : إما أنه تغشى صدره بالعرق، وعرق الخيل الأبيض فجاء مع الدم كالشيب وإما شيء كانت العرب تصنعه، وهو أنها كانت تسم باللبن الحار في صدور الخيل فيتمعط ذلك الشعر وينبت مكانه شعر أبيض، فأيما عنى من أحد هذين الوجهين فالوصف مستقيم».[38]

ففي هذه الاشارة ـ كما في الاشارة الثانية التي لم أسقها حرصا على الايجاز ـ تحليل دقيق لمعاني الشعر ولغته، مما يقف دليلا قويا على كفاءة المراكشي في خوض غمار النقد المعتمد على التحليل والتعليل المفصل، لكنه مع ذلك اكتفى بإيراد إشارتين عن طريق الرواية.

3) **النقد اللغوي** : وردت إشارتان في النقد اللغوي، إحداهما خارج الشاهد الأدبي، لذلك سأكتفي بالإشارة المتعلقة بالأدب التي أوردها المراكشي عند تعليقه على بيتين لمحمد ابن عبد ربه وقد دخل على الأمير أبي الربيع الموحدي وهو في قبة له وقد دخلت عليه الشمس من كوى صغار في أعلاها[39]، فقال ابن عبد ربه بديها وقد أعجبه المنظر:

لما رأته الشـــمس يفـــعل فـــعلهـــا	في العـالمين مـقـاسـا ومـســاهمـا
خـــافت توالي الجـــود ينفـــذ مـــاله	نثـــــرت عليـــــه دنانرا ودراهمـــــا

فحذف الياء من "دنانير" وهذا جائز كما قال الأول :

تضـل به امنا وفيه العصافر[40].

هذه الإشارة اللغوية المدعمة بالشاهد دليل آخر على قدرة المراكشي على ممارسة نقد الشعر معنى ولغة، ولكنه لم يول هذا الجانب اهتماما يذكر.

5) طريقة المراكشي في ذكر المصادروالنقل عنها :

اعتمد المراكشي في جمع مادة كتابه على ثلاثة أنواع من المصادر : مكتوبة ومروية ومشاهداته الشخصية. حيث اعتمد النوع الأول في القسم الأول من معجبه، بينما اعتمد النوع الثاني والثالث في القسم الثاني الذي خصصه للموحدين.

1) المصادر المكتوبة :

حرص المراكشي في أغلب الأخبار التي سردها، على ذكر المصادر التي نقل عنها وذكر أصحاب هذه المصادر، بل والترجمة لبعضهم. وهو إما أنه يذكر المصدر وصاحبه ثم يذكر الخبر، أو العكس، يذكر الخبر أولا ثم يشير إلى مصدره، ففي معرض حديثة عن أصل ابن أبي عامر يقول : «(...) وله في ذلك أخبار عجيبة، قد أورد منها الشيخ الفقيه المحدث أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي طرفا في كتابه المترجم بـ "الأماني الصادقة" فمن جملتها...».[41]

وقد ينقل الخبر على طريقة الاسانيد كما جاءت في المصدر المنقول عنه : «قال الحميدي : أنشدني أبو محمد علي بن أحمد قال : أنشدني فتى من ولد اسماعيل بن إسحاق المنادى الشاعر كان يكتب لأبي جعفر بن سعيد ابن الدب قال : أنشدني أبو جعفل قال : أنشدني أمير المؤمنين سليمان الظافر لنفسه، قال أبو محمد : وأنشدنيها قاسم بن محمد المرواني قال : أنشدنيها وليد ابن محمد الكاتب لسليمان الظافر أمير المؤمنين...»[42].

بعد هذا السند الطويل يسوق اثنى عشر بيتا.

وقد ينقل خبرا من مصدر، وينقل ما يخالفه من مصدر آخر، وعندئذ إما أن يرجح أحد الخبرين، وإما أن يكتفي بقول : "فالله اعلم أي ذلك كان". ولا يغفل عن ذكر المصادر إلا نادرا، وذلك إذا تعلق الأمر ببعض النصوص الشعرية، مما يدل على أنه كان يعتمد في إيراد معظم مادة كتابه وبخاصة الشعر على محفوظاته، بحيث يسرد النص العالق بذهنه لإعجابه به، ويسهو عن صاحبه، وهذا ما يفسر عدم تحققه من بعض التواريخ حيث تصادفنا كثيرا أمثال العبارات التالية : "لا أتحقق بتاريخها"، "ولا أتحقق تاريخ وفاته"، و "إما سنة كذا... أو سنة كذا..." الخ ... وقد أشار المراكشي في مقدمة كتابه إلى أنه اعتمد في تأليف كتابه اعتمادا كبيرا على ذاكرته : «... انه لم يصحبني من كتب هذا الشأن شيء اعتمد عليه وأجعله مستندا كما جرت عادة المصنفين، أما دولة المصامدة خصوصا فلم يقع إلي لا حد فيها تأليف أصلا، خلا أني سمعت أن بعض أصحابنا جمع أخبارها واعتنى بسيرها، وهذا المجموع لا أعرفه إلا سماعا»(43).

فالمراكشي كما يصرح وكما هو واضح من خلال تتبع الكتاب، يملي في أغلب الأحيان من ذاكرته، بحيث يعكس لنا "معجبه" كثرة محفوظاته وقوة ذاكرته رغم أن سنه كانت متقدمة عند تأليفه.

وحين لا يتحقق من صحة خبر أو حكاية أو ما إلى ذلك يعلق على ذلك بقوله : "والله أعلم"، وقد أكثر من استعمال هذه الكلمة في القسم الأول الذي اعتمد فيه على ما حفظه من مصادر مكتوبة، كما أكثر في هذا القسم من ترديد الكلمات التالية : "قيل"، "يقال"، "ذكر"، دون تعيين المصدر على عادته.

2) الرواية والنقل عن شهود عيان :

اعتمد المراكشي هذا النوع من المصادر ابتداء من حديثه عن عبد المومن بن علي الموحدي، حيث بدأ يروي الأخبار عن محدثيه رواية مباشرة. واستعمل كلمات عديدة لهذا الغرض كقوله : "حكي"، "بلغني من طرق صحاح"، "أخبرني بعض أشياخ"، أخبرني

من رآه ممن أثق إليه"، "بلغني من طرق عدة"،"قرأ علي"، "رويت شعره عن جماعة ممن لقيه"، بلغني عن غير واحد من علماء الأندلس" الخ...

3) مشاهدات المراكشي الشخصية :

تميز القسم الثاني من "المعجب" بالدقة في سرد الأخبار والمعلومات. لأن المراكشي حصل على هذه المعلومات من مصادر موثوق بها، كالنقل عن شهود عيان، أو عن طريق مشاهداته الشخصية. ذلك أنه عاصر فترة أوج الحكم الموحدي، كما عاصر فترة ضعفه وانحلاله.

ومشاهداته الشخصية لها قيمتها، نظرا لعامل المعاصرة من جهة، ونظرا لمكانة المراكشي الاجتماعية التي كانت تسمح له بالاطلاع على كثير من الأخبار عن قرب، بسبب علاقاته المتعددة التي كانت تربطه بالخلفاء والأمراء وحاشيتهم، وعلاقته برجال الفكر والأدب المعاصرين له، سواء في الأندلس أو في المغرب.

لقد أكد المراكشي هذا الجانب التوثيقي الذي طبع كتابه، خاصة القسم الثاني، في حديثه عن دولة الموحدين حيث قال :«ولم أثبت في هذه الأوراق المحتوية على دولة المصامدة وغيرها إلا ما حققته نقلا من كتاب، أو سماعا من ثقة عدل، أو مشاهدة بنفسي، هذا بعد أن تحريت الصدق وتوخيت الانصاف في ذلك كله...»(44)

أخلص بعد هذه القراءة السريعة في كتاب المعجب، إلى تأكيد أن قيمة هذا الكتاب لا تكمن في الطريقة المعتمدة في تحريره. ذلك أنه لا يخضع لمنهج مستقيم، واضح المعالم، ولا إلى خطة مرسومة ومحكمة تنظم مواد الكتاب وأجزاءه وتضبط تسلسل الأفكار والقضايا التي يعالجها. بل تكمن قيمته الحقيقية في كونه أهم المصادر المتعلقة بتاريخ الدولة الموحدية وفي كونه يكاد ينفرد ببعض الأمور المتصلة بقضايا فكرية وأدبية.

فالمراكشي لا نعرفه إلا من خلال "المعجب"، وتعليقه الجريء مثلا على شعر أبي الربيع سليمان الموحدي، وما قاله بخصوص كتاب الاحياء، وحديثه عن المرابطين وازدهار الثقافة في عصرهم... كل هذه الأشياء وغيرها تجعل من كتاب "المعجب" مصدرا أساسيا لا يمكن الاستغناء عنه.

وتزداد أهمية "المعجب" إذا روعي فيه جانب الأسلوب الأدبي الرائع الذي يدل على تمكن عبد الواحد المراكشي من اللغة وحسن تصرفه في أدواتها.

* * *

الهوامش :

1 ـ عبد الواحد بن علي التميمي المراكشي، لا نعرف عنه أكثر مما جاء في المعجب نفسه من أخبار تتصل بمسقط رأسه وبتاريخ مولده وببعض أخباره.

ولد في مراكش في السابع من ربيع الثاني بسنة 581 في بدء حكم أبي يوسف المنصور الموحدي.

2 ـ عبد الواحد المراكشي، "المعجب في تلخيص أخبار المغرب"، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلوي، ط 7، دار الكتاب، البيضاء 1978، ص 11 ـ 12.

3 ـ المعجب، ص 254.

4 ـ المعجب، ص 270.

5 ـ انظر ص 416 ـ 418 من نفس المصدر.

6 ـ المعجب، ص 400 ـ 401.

7 ـ المعجب، ص 401.

8 ـ المعجب، ص 149.

9 ـ نفسه.

10 ـ المعجب، ص 84 ـ 85.

11 ـ المعجب، ص 400.

12 ـ المعجب، ص 71.

13 ـ المعجب، ص 354.

14 ـ المعجب، ص 349 ـ 350.

15 ـ المعجب، ص 277 ـ 280.

16 ـ المعجب، ص 419.

17 ـ المعجب، ص 112.

18 ـ المعجب، ص 423.

19 ـ المعجب، ص 136.

20 ـ المعجب، ص 425.

21 ـ المعجب، ص 151 ـ 152.

22 ـ المعجب، ص 153.

23 ـ المعجب، ص 115.

24 ـ المعجب، ص 156.

25 ـ المعجب، ص 113.

26 ـ علال الغازي، مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال القرن الثامن الهجري، ص 58. (رسالة جامعية مسجلة بكلية الآداب، الرباط، تحت رقم 956، 801 غاز).

27 ـ المعجب، ص 440.

28 ـ المعجب، ص 441.

29 ـ نفسه.

30 ـ المعجب، ص 69.

31 ـ المعجب، ص 70 ـ 71.

32 ـ المعجب، ص 71.

33 ـ المعجب، ص 421 ـ 422.

34 ـ المعجب، ص 311.

35 ـ المعجب، ص 164.

36 ـ المعجب، ص 428.

37 ـ انظر علال الغازي، مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال القرن الثامن الهجري ص 60.

وانظر عباس الجراري، الأمير الشاعر أبو الربيع الموحدي، ط 1، منشورات دار الثقافة، البيضاء 1974، ص 45 وما بعدها.

38 ـ المعجب، ص 56 ـ 57.

39 ـ المعجب، ص 428 ـ 429.

40 ـ المعجب، ص 429.

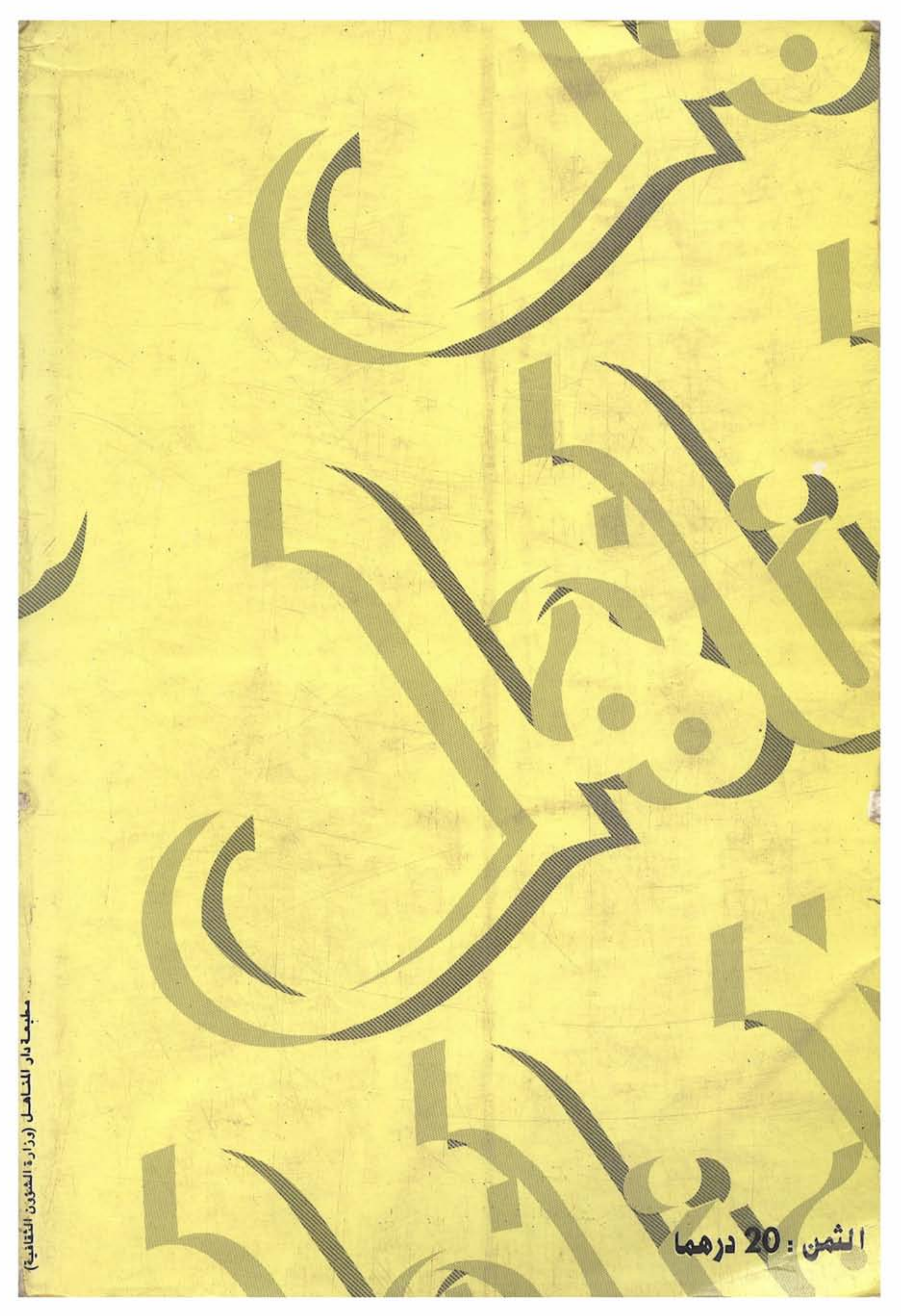
41 ـ المعجب، ص 46.

42 ـ المعجب، ص 69.

43 ـ المعجب، ص 12 ـ 13.

* * *

رقم الإيداع القانوني : 1974/6
تصميم وطباعة : **مطبعة دار المناهل (وزارة الشؤون الثقافية)**



مطبعة دار التأمل (وزارة الشؤون الثقافية)